CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Religionen des Hindukusch

1317

Karl Jettmar

Kohlhammer

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

525

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Religionen der Menschheit

Herausgegeben von
CHRISTEL MATTHIAS SCHRÖDER
Band 4,1

VERLAG W. KOHLHAMMER
STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Religionen des Hindukusch

von

KARL JETTMAR

mit Beiträgen von

SCHUYLER JONES

und

MAX KLIMBURG

VERLAG W. KOHLHAMMER
STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Umschlagbild: Totenfiguren der Kalash,
gesammelt von der Deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56,
heute im Besitz des Linden-Museums, Stuttgart.
Nach Aufnahmen des Museums.

Alle Rechte vorbehalten
© 1975 Verlag W. Kohlhammer GmbH
Stuttgart Berlin Köln Mainz
Verlagsort: Stuttgart
Umschlag: Anton Zell
Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH
Grafischer Großbetrieb Stuttgart
Printed in Germany
ISBN 3-17-002092-7

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

INHALT

VORWORT 9

I. EINFÜHRUNG 17

II. DIE RELIGIONEN KAFIRISTANS 29

A. Problematik und Forschungsstand 29

B. Die Religion Nordkafiristans 37

1. Umwelt, Wirtschaft und Sozialordnung 37

a) Die Kati 37
b) Die Prasun 48

2. Weltbild und Zeiterfahrung 51

3. Götter und Dämonen 57

4. Die Götter 66

a) Imra/Mara 66
b) Wushum/Shomde 74
c) Munjem Malik 75
d) Mon/Mandi 80
e) Dogumrik 89
f) Indr 89
g) Gish/Giwish 91
h) Sanjü/Sülmech und Sanu 95
i) Disani/Disni 97
k) Nirmali/Shuwe 103
l) Zhuwut/Zhiwud 105
m) Bagisht/Opkulu 106
n) Sudrem/Süjum 108
o) Nong/Züzum 109

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

p) Die sieben Paneu 110
q) Arom, Duzhi, Lunang 111
r) Kshumai/Kime 111

5. Göttersymbole und Kultstätten 114

6. Priestertum 121

7. Totenritual und Seelenvorstellungen 134

8. Festwesen 140

C. Skizzen südkafirischer Religionssysteme 150

1. Zur Religion des Waigaltales (von Schuyler Jones) 150

a) Allgemeine Charakteristik 150
b) Der religiöse Führer 155
c) Der Seher 157
d) Das Kalendersystem 158

2. Zur Religion des Ashkungebietes (von Max Klimburg) 162

D. Hypothesen zur Deutung der kafirischen Religionen: Erbe und geistige Dynamik eines vom Islam umringten Stammesverbandes 173

III. RELIGIÖSE TRADITIONEN DER SHINASPRECHER UND BURUSHOS 187

1. Verbreitungsgebiet der Sprachen 187

2. Verkehrslage und Wirtschaft 191

3. Forschungsgeschichte 194

4. Hochreligionen 198

5. Als heidnisch empfundene Teile der Volksreligion 205

a) Kult und Kultlied buddhistischer Darden in Ladakh 205
b) Göttergestalten bei den Moslems der Gilgit Agency 208
c) Schöpfungsmythen 213
d) Bestattungsformen nichtislamischer Tradition 214

6. Weltbild der Shinasprecher 215

7. Dämonologie 219

8. Religiöse Vorstellungen im Bereich des Sozialsystems 226

a) Sippen- und Dorfkulte der Shinasprecher 226
b) Kultisches Königtum 239

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

9. Religiöse Bedeutung der Jagd 245

10. Religiöse Aspekte der Viehzucht 250

11. Bäume und Baumnutzung in den religiösen Vorstellungen 253

12. Religiöse Bedeutung des Feldbaus 256

13. Feste im Jahreslauf 260

a) Winterfeste 261
b) Vorfrühlingsfeste 266
c) Frühjahrssaatfest 268
d) Nauroz-Fest 270
e) Feste der Erntezeit 270

14. Geheimkult der Frauen – die Rui 272

15. Schamanismus 276

16. Zur Sonderstellung des Burusho-Gebietes 282

17. Schlußbetrachtungen 289

a) Bisherige Erklärungsversuche 289
b) Exkurs: Historische Nachrichten aus dem I. und frühen II. Jahrtausend n. Chr. 294
c) Konsequenzen 304

IV. DIE RELIGION DER KALASH 325

1. Problematik und Forschungsstand 325

2. Forschungsgeschichte 328

3. Wirtschaft und Sozialordnung 330

4. Vorstellungen von der Weltordnung 335

5. Gottheiten 339

a) Dezau 341
b) Sajigor 341
c) Varin 343
d) Mahandeu 344
e) Praba 345
f) Weitere Fruchtbarkeits- und Hirtengötter 346
g) Ingau 348
h) Jestak 348
i) Dezalik 349
k) Jach/Kushumai 350
l) Balumain 352

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

6. Geister und Dämonen 358
7. Heiligtümer 361
8. Offizianten 365
9. Religiöse Handlungen 369
10. Rites de passage 374
11. Jahresfeste 379
12. Schlußbemerkungen 393
Aus dem Skizzenbuch von Horst Beck 399

V. RELIGIÖSE TRADITIONEN DER KHO (CHITRAL) 413

1. Umwelt, soziales und politisches System 413
2. Forschungsgeschichte 419
3. Ordnungsprinzipien des Volksglaubens 420
4. Peri 423
a) Verbindung zu Dynastie und einzelnen Talschaften 423
b) Herrinnen der Jagd 426
c) Besondere Charakterzüge der Peri 429
5. Schutzgeister des Hauses und Seelenvorstellungen 432
6. Menschenfeindliche Geister 435
7. Funktionäre und Riten im Rahmen nichtislamischen Glaubensguts . . 440
8. Magische Handlungen und „Aberglaube“ 444
9. Rites de passage 446
a) Geburt 446
b) Hochzeit 447
c) Tod und Bestattung 448
10. Jahresfeste 449
11. Schlußbemerkungen 450

VI. DAS RESULTAT UND SEINE PROBLEMATIK 461

LITERATURVERZEICHNIS 481

NAMEN- UND SACHREGISTER 503

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VORWORT

In der Reihe „Die Religionen der Menschheit" war von Anfang an ein Band über die Religionen Tibets und der Mongolei vorgesehen. Die antiken Glaubenssysteme ostiranischer Völker Innerasiens wurden in die Darstellung der Religionen Irans einbezogen.

Der gleichzeitig geplante Band: „Die Religionen Zentralasiens" hätte somit eine Art Auffangbecken für jene Themenkreise sein müssen, die zwischen diesen beiden großen Blöcken stehen. Er sollte die Religionen der Turkvölker und der bis heute überlebenden Reste der iranischen Völkerwelt Mittelasiens aufnehmen. Diese Voraussetzung ließ es sinnvoll erscheinen, auch das Glaubensgut der Gebirgsvölker im Hindukusch zu berücksichtigen, die zuvor in den drei Indien-Bänden nicht behandelt, ja kaum erwähnt worden waren.

Eine solche Einordnung der eigenständigen Traditionen der Hindukuschvölker entspräche wohl dem zahlenmäßigen Gewicht der dort lebenden Populationen, nicht aber dem Interesse, das die Forschung im Augenblick diesem Thema entgegenbringt. Wie ich noch darlegen werde, gibt es keinen von indoeuropäischen Völkern besiedelten Raum, wo so viel kaum Bekanntes bis zum heutigen Tage erhalten geblieben ist. Noch vor kurzem sind „neue" Sprachen entdeckt worden. Das kennzeichnet die Situation.

Damit wurde ich konfrontiert, sobald ich meinen zunächst nur als knappe Zusammenfassung angelegten Beitrag zu schreiben begann. Immer wieder mußte ich zur Materialdarstellung übergehen, häufig auf Grund unveröffentlichter Expeditionsnotizen. An vielen Stellen ging es nicht um eine Zusammenfassung bereits diskutierter Ergebnisse, sondern um die ersten Versuche, das Stadium naiver Deskription zu überwinden. Die Voraussetzungen, die in den Hauptfeldern von Indologie und Iranistik von anderthalb Jahrhunderten eifriger Forschung geschaffen wurden, fehlten hier. Nur die Linguistik hat – unter der Führung *G. Morgenstiernes* – eine solide Grundlage geschaffen. So mußte die Darstellung immer weiter ausgreifen, bis sich schließlich eine Diskrepanz zu anderen Beiträgen ergab, ein offensichtliches Ungleichgewicht. Die Religionen des Hindukusch erwiesen sich als ein Thema, dessen innerer Konsequenz man sich nicht entziehen konnte.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ich bin Verlag wie Herausgeber dankbar, daß tatsächlich eine Trennung durchgeführt wurde. Dieser Band bildet jetzt den ersten Teil der Religionen Zentralasiens unter einem eigenen Obertitel, während die übrigen Beiträge – von *U. Johansen* über die Turkvölker, *O. A. Suchareva* über die Tadschiken der Ebenen und *B. A. Litvinskij* über die Pamirtadschiken – als zweiter Teil erscheinen werden, voraussichtlich zusammen mit den Darstellungen der indigenen Religionen Kaukasiens. Diese Nachbarschaft machte es möglich, auf eine ergänzende Studie über die iranischen Hindukusch-Völker zu verzichten, die nördlich der Hauptkette leben und an mehreren Stellen über deren Pässe nach Süden vorgedrungen sind. Diese Iranier, besonders im Badakhshan und im Wakhan, weisen so viele Gemeinsamkeiten mit den Pamirtadschiken auf (über die ungleich reicheres Material vorliegt), daß man meist das von *Litvinskij* Gesagte hätte wiederholen müssen.[1]

Wie bereits erwähnt, stützt sich der vorliegende Beitrag zum großen Teil auf Feldforschungen, die z. T. noch nicht ihren Niederschlag in gedruckten Arbeiten gefunden haben. Das impliziert, daß ich vielen Kollegen zu Dank verpflichtet bin, mehr als dies bei einer anderen wissenschaftlichen Arbeit üblich ist.

Daß ich mich überhaupt mit dem Raum zu beschäftigen begann und fast sofort die Möglichkeit hatte, an Feldforschungen teilzunehmen, verdanke ich Prof. Dr. *Adolf Friedrich,* dem damaligen Inhaber des völkerkundlichen Lehrstuhls in Mainz. Als Teilnehmer an seiner Expedition lernte ich ihn in allen seinen Eigenschaften kennen, die ihn zu einem der interessantesten deutschen Völkerkundler jener Generation machten, die ihre akademische Tätigkeit nach dem zweiten Weltkrieg begann. Originalität und Hingabe an die eigene Aufgabe paarten sich bei ihm mit einer seltenen Bereitschaft, uneigennützig anderen zu helfen. Sein Tod noch vor Abschluß seiner ersten Expedition hat eine unmittelbare Fortsetzung der im Hindukusch anlaufenden Expeditionstätigkeit verhindert. Seine Tagebuchnotizen, in denen er auch die Ergebnisse seiner Kollegen zusammenfaßte, wurden inzwischen in vielen sekundären Arbeiten, vor allem Dissertationen, benutzt. Ich habe sie hier intensiv herangezogen. Trotzdem wird es wichtig sein, seine eigene Auffassung noch in einer gesonderten Publikation zum Ausdruck zu bringen.

Im Verlauf einer weiteren Expedition (1958) konnte ich eng mit einem österreichischen Kollegen, Prof. Dr. *Konrad Wiche,* zusammenarbeiten, der 1969 als Inhaber eines geographischen Lehrstuhls in Mainz allzufrüh starb. Die Diskussionen mit ihm haben sich, wenn auch in indirekter Weise, auf meine Auffassung von den geographischen Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung ausgewirkt.

An dieser Stelle sei meinen Freunden in Pakistan gedankt, die mich ent-

1 Eine wesentliche Abweichung – nämlich das Aufrücken Nasir-i Khusraws zum Kulturheros – ist mir nur durch mündliche Mitteilungen *P. Snoys* bekannt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

weder während der Feldforschungen unterstützt oder mit mir wissenschaftlich zusammengearbeitet haben. In erster Linie handelt es sich um meine Dolmetscher im Verlauf mehrerer Expeditionen: den aus Hunza stammenden *Rahbar Hassan,* jetzt Deputy Superindendent Police in Gilgit, sowie den Juristen *Ghulam Nabi,* der als einer der wenigen Balti-Studenten der damaligen Zeit mit mir die Brokpadörfer seiner Heimat aufsuchte und den ich zuletzt als Chef der örtlichen Verwaltung im Astortal wiedertraf. Ohne die inzwischen gedruckten Vorarbeiten und viele persönliche Informationen des früheren Gouverneurs von Drosh, *Shahzada Hussam-ul-Mulk,* hätte das Kapitel über Chitral nicht geschrieben werden können. Darüber hinaus bin ich glücklich, in ihm einen Mann getroffen zu haben, der alle menschlichen Vorzüge der heute entmachteten Herrenschicht Chitrals in sich vereinigt. Er vermittelt eine Vorstellung, welche Tugenden neben aller Kampfbereitschaft und Streitlust die Timuriden verkörpert haben, auf die seine Genealogie zurückführt. Klugheit und Erfahrung, die einst die Hofbeamtenschaft Chitrals auszeichneten, finden sich in hervorragendem Maß bei *Wazir Ali Shah,* der heute Pakistan wertvolle Dienste leistet. Er hat mir ebenso geholfen wie vielen Wissenschaftlern zuvor, er hatte schon zu den Forschungen G. Morgenstiernes seine Beiträge geleistet.

Meine Arbeit in der Gilgit Agency wurde nachdrücklich von Mr. *Ismail Khan* unterstützt, 1955 war er Assistant Political Officer in den eben der Verwaltung unterstellten Tälern Tangir und Darel, die bis dahin freies Stammesgebiet gewesen waren, 1973 oberster Verwaltungsbeamter der Diamar Agency mit dem Sitz in Chilas. Bei ihm traf ich wieder mit *Abdul Hameed Khawar* zusammen, der seit langem seine Position als Polizeioffizier nutzt, um historisches Material über seine Heimat zu sammeln.

Der Kontakt mit jenen ausländischen Gelehrten, die ebenfalls Feldforschungen im Hindukusch durchführen, wurde relativ spät hergestellt, war aber für die Abrundung der Eindrücke von großer Wichtigkeit. Die von den dänischen Kollegen, den Herren *Siiger, Ferdinand* und *Edelberg* unter dem Vorsitz von *Georg Morgenstierne* veranstaltete Hindu-Kush Cultural Conference 1970 erwies sich als vorzügliche Plattform für einen Gedankenaustausch. Ich bin allen Teilnehmern für ihre Anregungen verpflichtet. Von den Gelehrten des englischsprachigen Raumes bin ich Prof. *Dupree, Schuyler Jones* und *Richard F. Strand* für viele Hinweise Dank schuldig. *Jones* hat mir durch das Überlassen eines Beitrages, in dem noch unpubliziertes Material seiner Feldforschungen ausgebreitet wird, die Möglichkeit gegeben, eine Lücke in meiner Darstellung zu schließen. Einen weiteren Beitrag zu diesem Buch hat Dr. *Max Klimburg* verfaßt, der jetzt als Leiter der Außenstelle des Heidelberger Südasien-Instituts in Kabul tätig ist. Neben der Erfüllung seines Forschungsauftrags, die Schnitzkunst Kafiristans zu erfassen, hat er reiche Informationen über die religiöse Vergangenheit besonders Südkafiristans gesammelt.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

1958 wollte es der Zufall, daß ich in Swat mit Prof. *Giuseppe Tucci* zusammentraf. Die Art, wie er das ihm gelieferte Material auszuwerten verstand, ist für mich in vieler Hinsicht richtungweisend geworden. Als erster hat mich aber Prof. *Helmut Hoffmann* auf die Bedeutung hingewiesen, die Forschungen im Hindukusch für die tibetische Kulturgeschichte haben können. Jedes Zusammentreffen mit ihm hat neue Anregungen ergeben.

Wertvolle Informationen verdanke ich auch meinem Heidelberger Kollegen *Hermann Berger*. Er gestattete mir den Einblick in die von ihm gesammelten Schamanengeschichten aus dem Burushaskigebiet. Frau Dr. *Müller-Stellrecht*, die den Nachlaß des großen englischen Gelehrten *Lorimer* bearbeitet, hat mir den Zugang zu noch gar nicht von ihr gesichteten Materialien ermöglicht. Ihre Dissertation war eine Quelle vieler Anregungen.

Hinsichtlich der Einschätzung früherer Perioden waren Gespräche mit Dr. *Giorgio Stacul*, dem Leiter der Grabungen in Swat, und dem sowjetischen Forscher Prof. *B. A. Litvinskij* von größter Bedeutung.

Die Expedition 1958 war von der Österreichischen Himalaya-Gesellschaft organisiert und finanziert, ihr eigentlicher Zweck war die Besteigung des Haramosh. Sie gelang unter der Führung des später am Dhaulaghiri verunglückten *Heinrich Roiss*. Daß ich mich als Mitglied des wissenschaftlichen Teams absetzen und weitere Untersuchungen durchführen konnte, verdankte ich der Beihilfe der American Philosophical Society.

Vor allem aber sei die Förderung erwähnt, die ich von seiten der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Verlauf von vier Unternehmungen (1955/56, 1964, 1971 und 1973) erfahren habe. Sie hat auch die Übersetzung der „Geschichte Chitrals" und weiterer Texte folkloristischen Inhalts möglich gemacht.

In jeder Phase meiner Arbeit bin ich von dem Indologen Dr. *Georg Buddruss*, Professor an der Universität Mainz, und dem Ethnologen Dr. *Peter Snoy*, jetzt am Südasien-Institut der Universität Heidelberg, unterstützt worden. Sie waren schon meine Kameraden im Verlauf der 1955/56 von *A. Friedrich* geleiteten Expedition. Immer wieder konnte ich meine Auffassung mit ihnen diskutieren. *Snoy* hat mir mit der größten Liberalität zahlreiche noch ungedruckte Manuskripte zur Verfügung gestellt, *Buddruss* unpubliziertes Material brieflich mitgeteilt. Beide haben sich der Mühe unterzogen, dieses Buch im Manuskript zu lesen, ich konnte ihre Anregungen und Korrekturen berücksichtigen. Ohne ihre Hilfe hätte ich viele Sachprobleme nicht lösen können, auch nicht die Frage, wie man sich angesichts eines Materials verhält, das unter Verwendung einer Unzahl verschiedener Transskriptionssysteme angeboten wird.

Hier sind einige klärende Bemerkungen am Platz.

Am einfachsten war das Problem der Schreibung bei den Ortsnamen zu lösen. *Lennart Edelberg* hat mir für den Band „Cultures of the Hindukush" eine Karte der Sprachen in Nuristan und den angrenzenden Gebieten zur Ver-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fügung gestellt, die hier mit geringen Korrekturen wieder abgedruckt ist. Dabei ist die in den englischen und amerikanischen Militär- und Fliegerkarten verwendete Schreibung übernommen worden. Es lag nahe, ihm zu folgen und damit die in den neuen afghanischen Karten eingetretenen Veränderungen unberücksichtigt zu lassen. Sie bedeuten nämlich in manchen Fällen eine Pashtunisierung, die nicht dem allgemeinen Sprachgebrauch entspricht. Damit ist auch schon die Lösung vorweggenommen, die man für das pakistanische (und indische) Gebiet am besten akzeptiert: auch hier sind die Karten dem englischen Sprachgebrauch angepaßt. Nur bei jenen geographischen Begriffen, die bereits eingedeutscht sind, wurde die übliche Schreibung beibehalten, so z. B. Kaschmir.

Es lag nun nahe, auch bei der Bezeichnung von Sprachen die gleichen, schon Tradition gewordenen Transkriptionen auf der Basis des Englischen zu gebrauchen. Damit bin ich übrigens dem von *G. Fussman* verfolgten Prinzip nachgekommen. Er gibt in einem französisch geschriebenen Sprachatlas die Namen der Sprachen dem englischen Schriftbild angepaßt wieder.[2]

Damit blieb die Frage, wie man das spezifisch ethnologische Wortmaterial wiedergeben soll, also die einheimischen Bezeichnungen von göttlichen, dämonischen und menschlichen Personen, Institutionen, Objekten und Tätigkeiten.

Nur für einen Teilbereich gibt es eine verläßliche Transkription, nämlich dort, wo Georg Morgenstierne und die auf seiner Arbeit fußenden Linguisten, also *Buddruss, Berger* und *Strand,* gearbeitet haben. Nur sie hatten die Ausbildung und Erfahrung, um die komplizierten phonetischen Unterschiede zu hören und aufzuzeichnen – in einer kohärenten modernen Form. Der gesamte früher oder parallel dazu erfaßte Quellenbestand verwendet entweder ein anderes System der Aufzeichnung (z. B. *Bailey* und *Lentz*), ist in Zweifel gezogen worden (z. B. manche Transkriptionen *Lorimers*) oder ist als wohlgemeinter, aber nicht unbedingt verläßlicher Versuch einer exakten Wiedergabe zu werten. Manche Formen ließen sich normalisieren, aber das ist eine Aufgabe, die nicht von mir geleistet werden könnte und für ein religionswissenschaftliches Werk nicht entscheidend ist.

Man hätte also Stufen der Zuverlässigkeit unterscheiden müssen, was letzten Endes eine unnötige Komplizierung bedeutet.

So habe ich mich auf den Rat von *G. Buddruss* hin zu einer summarischen Lösung durchgerungen. Mit Ausnahme der Beiträge von *Jones* und *Klimburg,* in die ich nicht eingreifen wollte, habe ich im Text eine aufs äußerste simplifizierte Schreibung verwendet gleich jener, die *Morgenstierne* in seinen inhaltsbezogenen Übersetzungen gebraucht. Eine solche Simplifikation hatte schon *Snoy* in seiner Arbeit über die Kafiren (1962) durchgeführt, aber auf der Basis

2 Bewahrt aber in manchen Fällen eine genauere Wiedergabe, z. B. Maiyā, auch darin bin ich ihm gefolgt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des Deutschen, was sich hier durch die Vorentscheidung hinsichtlich der Ortsnamen und Sprachen verbot.

Ausgenommen von dieser Simplifikation wurden auf Wunsch des Herausgebers Begriffe, die auch in den Bänden über indische bzw. iranische Religionen eine Rolle spielen.[3] Auch die russischen Personennamen werden in der Form zitiert, in der sie dann im Zentralasienband auftauchen werden.

Das bedeutet, daß jeweils eine Gruppe verschiedener Phoneme klassifikatorisch mit einem Zeichen bzw. einer Zeichenkombination wiedergegeben wird. Ich lege im folgenden das System vor, also unabhängig davon, ob ein Zeichen oder eine Zeichenkombination tatsächlich vorkommt.

Vokale: Zwischen langen und kurzen Vokalen wird nicht unterschieden, ebensowenig zwischen offener und geschlossener Aussprache. Man kommt also mit den fünf Vokalzeichen aus, die annähernd wie im Deutschen ausgesprochen werden. Nur für die Wiedergabe von Ausdrücken bestimmter Kafirsprachen sind auch noch die Zeichen ä, ö und ü notwendig.

Konsonanten: Wiedergabe mit Anlehnung an den englischen Gebrauch wie folgt spezifiziert (Ordnung nach *Fussman* 1972, I, S. XVIII):

Bei labialen Verschlußlauten wird die Aspiration nicht vermerkt. Es stehen also
p = p und ph
b = b und bh

Dentale und retroflexe Verschlußlaute werden nicht unterschieden, auch Aspiration nicht vermerkt, also:
t = t, th sowie ṭ und ṭh
d = d, dh sowie ḍ und ḍh

Bei velaren Verschlußlauten wird Aspiration nicht vermerkt:
k = k und kh
g = g und gh

Der nur in Lehnworten auftretende uvulare Verschlußlaut wird mit q wiedergegeben.

Die dentalen Affrikaten werden ohne Berücksichtigung der Aspiration wiedergegeben:
ts = ċ und ċh
dz = j und jh

Retroflexe und palatale Affrikaten werden folgendermaßen transkribiert:
ch = ç und ch sowie č und čh
j = j̣ und j̣h sowie ǰ und ǰh

Die dentalen Zischlaute werden mit s und z ausgedrückt. Retroflexe und palatale Zischlaute werden nicht unterschieden:
s = s
z = z (wie im englischen Wort zero)
sh = ṣ und š
zh = ẓ und ž

Nur bei iranischen Sprachen vorkommende Reibelaute werden hier nicht berücksichtigt, im übrigen gilt:
f = f
y = j (wie deutsch j in ja)

3 Dazu gehört auch z. B. der Name der Sikh.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

kh = x (deutsch ach-Laut)
(gh = γ = stimmhafter velarer Reibelaut, wie in norddeutsch „Tage")
Dentale, palatale und retroflexe Vibranten werden nicht unterschieden:
r = r, ṛ und ř
Laterale:
l = l (λ nicht berücksichtigt)
Der labiale Nasal bleibt. Zwischen dentalen retroflexen und palatalen Nasalen wird nicht unterschieden, wohl aber der velare Nasal markiert:
m = m
n = n, ṇ, ñ
ng = ṅ (oder ŋ)

Um nun doch dem Linguisten Hinweise zu geben, sind im Index sowie stellenweise im Text, aber in Klammern, die unterdrückten phonemischen Transkriptionen, vor allem die der erwähnten Linguistengruppe, aufgenommen, nach Möglichkeit mit dem Hinweis, von wem die Transkription stammt.

Von der Möglichkeit, die Bände des Sammelwerks „Die Religionen der Menschheit" nicht nur mit Karten, sondern auch mit Zeichnungen auszustatten (allerdings nicht mit Phototafeln), habe ich gezielt und selektiv Gebrauch gemacht aus folgenden Überlegungen:

1. Werke der religiösen Kunst Kafiristans sind wiederholt publiziert worden. Die meist nach seinen Photographien hergestellten Zeichnungen im Buch *Robertsons* geben eine gute Vorstellung von dem Verlauf heidnischer Feste und Zeremonien. Der Reichtum Südkafiristans an Schnitzarbeiten vorislamischer Tradition ist allerdings erst durch die Reisen von *Klimburg*, *Edelberg* und *Jones* deutlich geworden, sie könnten hier nicht adäquat veranschaulicht werden. Ich habe daher nur Skizzen einer Gruppe von Kunstwerken abgebildet, die überlebt haben, jedoch erst von *Klimburg* entdeckt wurden, nämlich Pfeiler der Sippenkulthäuser im Prasungebiet, die als Karyatiden männliche oder auch weibliche Gottheiten darstellen.

2. Vom überlebenden Heidentum der Shinasprecher und Burushos ist nur selten etwas zu sehen, noch seltener kann etwas photographiert werden, abgesehen von den roh aus Steinen aufgeführten Bänken oder Altartischen. Ich habe mich daher auf die Wiedergabe bewahrter Monumente aus buddhistischer Vorzeit oder aber tradierte Kunstmotive aus dem gleichen Kontext beschränkt. Meist konnte ich auf eigene Photos zurückgreifen, die von Herrn *Josef Eiwanger* (Institut für Vor- und Frühgeschichte der Universität Heidelberg) umgezeichnet wurden.

3. Ein heute noch sichtbares Heidentum gibt es bei den Kalash. Es hilft, sich die verschwundenen Heiligtümer und Rituale der inzwischen islamisierten Gebiete annähernd vorzustellen. Ich erhielt durch eine glückliche Fügung ein Skizzenbuch, in dem Herr *Horst Beck*, Mitarbeiter des Urgeschichtlichen Instituts der Universität Tübingen, seine Eindrücke während eines Besuchs im Jahre 1964 festgehalten hat. Ich danke Herrn *Beck* besonders, daß er mir die-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ses originelle Material zur Publikation überlassen hat. Es besticht durch seine Unmittelbarkeit. Allerdings mußte es ergänzt werden, meist aufgrund der Aufnahmen von *Peter Snoy*. Herr *Eiwanger* hat mir auch dabei geholfen.

4. Die Traditionen der Khowarsprecher sind kaum anschaulich zu machen. Die wenigen bekannten Felsbilder sind publiziert, auf Abbildungen aus diesem Teil wurde verzichtet.

Eine Karte wurde von *Lennart Edelberg* mit geringen Änderungen übernommen, die andere aufgrund einer Unterlage, die im Geographischen Institut des Südasien-Instituts angefertigt wurde, von mir entworfen.

Der Herausgeber, Dr. *Christel Matthias Schröder,* hat mir durch Geduld, Eingehen auf meine Anregungen und Durchsehen der Korrekturen außerordentlich geholfen; ich möchte ihm abschließend in aller Form danken.

Heidelberg, im Winter 1974/75 *K. Jettmar*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

I. EINFÜHRUNG

Im Jahre 1880 erschien das Buch „Tribes of the Hindoo Koosh", verfaßt von John Biddulph, der damals — 1877—1881 — erster Political Agent der britischen Krone in Gilgit war, dem eben im Namen Kaschmirs eroberten Zentrum Dardistans. In seinem Werk beschreibt er Bevölkerungsgruppen, die in den Gebirgskammern südlich der Hauptketten des Hindukusch und Karakorum, östlich vom Anjuman-Paß, aber westlich des tibetischen Plateaus leben. Er hat bereits klar gemeinsame charakteristische Züge hervorgehoben, die es erlauben, den Raum als ein Kulturareal aufzufassen. In bewußter Anknüpfung an Biddulphs Buch habe ich die Bezeichnung „Hindukusch" für dieses Kulturareal beibehalten, obgleich man heute feiner differenzieren würde.[1]

Diese unmittelbare Bezugnahme auf die mit Biddulph beginnende Forschungstradition möchte ich betonen, indem ich hier die glänzende Beschreibung einfüge, mit der der hochbegabte Vertreter der englischen Offiziersschicht die Landesnatur und ihren Einfluß auf die Kultur des Menschen charakterisiert hat. Allerdings muß ich hinzufügen, daß die Schilderung heute hinsichtlich der Verkehrswege nur mehr in manchen Gebieten den tatsächlichen Verhältnissen entspricht:

„Vermutlich findet man in keinem Teil der Welt auf so begrenztem Raum eine so große Zahl hochaufragender Berge. Diese ungeheure Bergwelt ist von zahlreichen tiefen Tälern durchschnitten. Als Folge einer merkwürdigen geologischen Formation, wie sie mir nicht in anderen Teilen des Himalaya-Systems aufgefallen ist, sind sie im allgemeinen an ihrer Mündung schmaler als in höheren Lagen. Es ist nicht ungewöhnlich, darunter Täler zu finden, die zwischen zehn und dreißig Meilen lang sind und eine Bevölkerung von 500 bis 5000 Seelen ernähren können, aber eine so enge Mündung haben, daß es schwierig ist, am Rande des Wildbachs, der zwischen überhängenden Felsen hervorbricht, auch nur einen Fußpfad zu finden. Außerdem behindern die enormen Wassermassen, die während der Sommermonate von den vielen ausgedehnten Gletschern und Schneefeldern herabströmen, den Verkehr.

1 Die nordwestlichsten Ketten werden zum Karakorum gezählt, den Nanga Parbat betrachtet man als westlichen Eckpfeiler der Himalaya-Kette, zu der man aber auch noch die sich fortsetzenden Berge bis zum Indusknie rechnet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

In dieser Weise von der Natur in der Behauptung ihrer Unabhängigkeit unterstützt und teilweise auch voneinander isoliert, haben sich die Bewohner in eine Anzahl getrennter Gemeinschaften zusammengefunden, die seit Generationen innerhalb der gleichen engen Grenzen bestehen, dasselbe Leben führen und dieselben Bräuche beachten, wie dies ihre Vorväter vor Jahrhunderten taten. Sie sind von den Veränderungen, die rund um sie Platz gegriffen haben, nicht berührt worden, auch die Kriege, die sie untereinander geführt haben, haben sie kaum in Bewegung gesetzt. Es gibt eine Anzahl von Tälern, in die man Rinder und Pferde nur während zweier Monate im Jahr bringen kann (ebensowenig kann man sie herausholen) und in denen das ständige Herabbrechen riesiger Schuttmassen von den steilen Bergflanken unter der Einwirkung von Frost, Schnee und Sonne häufig die engen und unsicheren Pfade wegreißen.

Es gibt nur Wege primitivster Art. Not hat die Bewohner gelehrt, furchtlose Kletterer zu sein. Mit Leichtigkeit überwinden sie Stellen, die so gefährlich sind, daß selbst erfahrene Bergsteiger zögern würden, sie zu überqueren.

Die Verbindung der Flußufer wird an manchen Stellen durch Hängebrücken aus verflochtenen Birkenzweigen hergestellt – ein Behelf zum Übergang, der selbst die besten Nerven strapaziert."[2]

Man kann sich vorstellen, daß die unzugängliche Landesnatur auch eine Erklärung bietet, warum Europäer erst spät eine Vorstellung von den Besonderheiten des Landes und seiner Bewohner erhielten.

Nach dem Erscheinen des grundlegenden Werkes von Elphinstone[3] im Jahre 1815 wurde ihnen allmählich klar, daß in den Bergen nördlich des Beckens von Jalalabad ein Gebiet lag, das der Islam nicht hatte erobern können. Dieses Land der Ungläubigen, d. h. „Kafiren" – daher auch die Landesbezeichnung „Kafiristan" –, erweckte von nun ab in der Gelehrtenwelt allergrößtes Interesse. Nachrichten über die dort herrschende Religion gemahnten nicht nur an Hinduismus und Zoroastrismus, sondern auch an altgriechisches Heidentum, so daß sich seriöse Berichterstatter wie Alexander Burnes veranlaßt sahen,[4] gegen die schon von Abū'l-Fazl, dem Historiker Akbars, kolportierten Gerüchte aufzutreten, es handle sich bei diesen Kafiren um Nachkommen griechischer und makedonischer Soldaten Alexanders des Großen.

In den folgenden Jahrzehnten stellte sich heraus, daß die Herrschaft des Islams auch in manchen der östlich an Kafiristan anschließenden Gebirgstälern recht problematisch genannt werden mußte. Außerdem beobachtete man andere kulturelle Übereinstimmungen, so daß z. B. 1859 Raverty vorschlug,[5] das gesamte Gebiet zwischen 34° und 37° nördlicher Breite und zwischen 69° 30′ und 74° 30′ östlicher Länge, also neben dem eigentlichen Kafiristan

2 *Biddulph* 1880, S. 1 f.
3 *Elphinstone*, 1815, II, Appendix C. Zitiert wird im folgenden nach der revidierten Auflage von 1839. Sie wurde 1972 von der Oxford University Press nachgedruckt.
4 *Burnes* 1833.
5 *Raverty* 1859, S. 320. *Scarcia* 1965, S. CIX.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

auch die Landschaften Chitral, Panjkora, Gilgit, Swat, Buner, Bajaur, Kunar und Laghman, zu einem „Großkafiristan" zusammenzufassen.

Diese extreme Ausweitung vermochte sich nicht durchzusetzen. Sie hätte ja auch Gebiete miteinbezogen, die inzwischen längst von fanatischen Moslems, besonders Paschtunen, besiedelt sind. Vielmehr begann man, für jene Bevölkerung, die seit langem in den östlich an Kafiristan angrenzenden Tälern einheimisch war, den Ausdruck „Darden" zu gebrauchen. Ihn hatte der in englischen Diensten stehende Ungar Leitner in gelehrter Reverenz gegenüber altindischen und griechisch-römischen Quellen (darunter Plinius und Strabo) propagiert; er erfand auch die Bezeichnung „Dardistan", „Land der Darden".[6] Zu den Darden wurde zunächst auch eine Ethnie gerechnet, die eine völlig fremde und bis heute in keinen größeren Zusammenhang definitiv einzuordnende Sprache spricht: das Burushaski.[7]

Die beiden Namen „Darden" und „Kafiren" wurden inzwischen mit geringfügiger Abweichung in die moderne Terminologie der Sprachwissenschaft übernommen. Als Dardsprachen bezeichnet man heute die altertümliche Nordwestgruppe des Indoarischen. Die Kafirsprachen sind eine sehr früh (vom indischen Ast?) abgezweigte und deshalb in vieler Hinsicht zwischen Indisch und Iranisch stehende Sondergruppe der höheren Einheit, also des Indoiranischen.[8]

Als geographische Bezeichnung wurde „Kafiristan" später durch „Nuristan", d. h. „Land des Lichts", ersetzt. Das entsprach dem Willen des afghanischen Herrschers, der 1895/96 in einem kühnen Winterfeldzug das Land erobern und gewaltsam zum Islam bekehren ließ.[9] Durch diese nachdrückliche Erleuchtung wurden aus den „Kafiren" „Nuristani" oder auch „Jadedi", d. h. „Rekruten des Islams".[10] Nur kafirische Siedler in Chitral, die damals durch zahlreiche Flüchtlinge verstärkt wurden, entgingen noch eine Zeitlang der Bekehrung.

Zum *Kafiri* rechnen wir die Sprachen *Kati, Prasun, Waigali* und *Ashkun*.[11] Man überlegt, ob das *Dameli* eine fünfte, stark modifizierte Kafirsprache darstellt.[12]

6 Vgl. z. B. *Leitner* 1876. Allerdings soll der Ausdruck „Dardu" noch im 19. Jahrhundert in Kaschmir für die Bewohner der nordwestlich angrenzenden Berggebiete verwendet worden sein. Vgl. auch *Biddulph* 1880, S. 157, und *Drew* 1875, S. 393 bis 461.

7 Zur Entdeckungsgeschichte des Burushaski vgl. neuerdings *Klimov–Edel'man* 1970, S. 15–17.

8 *Morgenstierne* 1926, S. 50–69; 1974, S. 1–6. *Buddruss* 1960a, S. 200. *Edel'man* 1965 erkennt die Sonderstellung des Kafirischen durchaus an, was sich allerdings nicht klar in ihrer Terminologie niederschlägt.

9 Dazu zuletzt *Romodin* 1971.

10 *Jones* 1969, S. 4.

11 *Morgenstierne* 1932, S. 59–61.

12 Zuletzt *Morgenstierne* 1974, S. 6. Allerdings erhielt ich im Herbst 1973 im Damel-Tal die dezidierte Auskunft, ein erheblicher Teil der Bevölkerung stamme von

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Zum westlichen Zweig des *Dardischen* gehören zunächst einmal Sprachen im südlichen Vorfeld von Kafiristan, nämlich das in viele, weitgetrennte Dialekte aufgegliederte *Pashai,* dann die sog. Kunar-Gruppe, nämlich *Shumashti, Ningalami-Grangali,*[13] dann zu beiden Seiten des Kunarflusses weiter talaufwärts *Gawar-Bati.*[14] In Chitral gibt es an kleineren Restsprachen neben dem bereits erwähnten *Dameli* das dem Shina nahestehende *Phalura* (zu dem die Sprache von Sau in Ostafghanistan gehört) und *Kalasha;* das herrschende Idiom Chitrals ist das ebenfalls dardische *Khowar.* Weit verbreitet und daher stark in Dialekte aufgegliedert ist die „große" östliche Dardsprache, das *Shina.* Sie wird entlang des Gilgitflusses, in den meisten seiner Seitentäler, aber auch in vielen Talschaften am mittleren Indus gesprochen.[15] Shina-Enklaven gibt es ferner am Rande Kaschmirs und im tibetischen Sprachgebiet Baltistans, ja selbst in Ladakh. Südlich des Gilgit-Karakorum trifft man dann noch *Bashkarik-Gawri, Torwali* und die *Kohistansprachen,* darunter *Maiyā* als vielleicht wichtigstes Glied. In diese Zentralgruppe hat man ferner das kürzlich von Buddruss entdeckte *Wotapuri* (im Kunargebiet) und das unter Paschtunen isolierte und verschwindende *Tirahi* eingeordnet.[16] In den dardischen Verband gehörte einst auch das *Kashmiri,* es ist jedoch durch die Einbeziehung des Beckens von Kaschmir in die Schicksale der politischen Zentren des Subkontinents stark modifiziert worden. Daß die dardischen Sprachen einst wesentlich weiter verbreitet waren, davon zeugt eine kleine Sprachinsel (das erwähnte Tirahi) im Paschtunengebiet südlich von Jalalabad. Gebietsverluste dieser Sprachgruppe im Verlauf der letzten Jahrhunderte sind nachweisbar. Am ganzen Gebirgsrand, von Laghman bis an die Grenzen Kaschmirs, drang das (ostiranische) *Pashto* vor, von einer massiven Einwanderung getragen. In Nordwestchitral und in der sog. Gilgit Agency haben Träger iranischer Dialekte die Hauptketten von Hindukusch und Karakorum, die im allgemeinen eine Sprachbarriere bilden, überschritten. Im oberen Bereich vieler Täler ist es außerdem zu sporadischer Ansiedlung von Gujur gekommen, die einen neuindischen, dem Panjabi nahestehenden Dialekt sprechen.

Andererseits muß gerade das Shina in einer früheren Phase eine erhebliche Expansion erlebt haben. Vielleicht war es die Sprache jenes Darada-Reiches,

Einwanderern aus Kamdesh, Mandagal und Bagramatal ab. Das spricht eher für die relativ rezente Aufnahme einer Lehnwortschicht.
In der Arbeit *Strand* 1973, die auch deshalb wichtig ist, weil sie Fehler in zwei sich modern gebärdenden Aufsätzen – *Voegelin* and *Voegelin* 1956 und *Kachru* 1969 – richtigstellt, wird statt dessen auf die Möglichkeit hingewiesen, *Tregāmī* als fünfte Kafirsprache zu betrachten. Es fehle aber (wie S. 300 ausdrücklich sagt) genügend linguistisches Material, um dessen Position klar zu bestimmen. Vgl. auch *Fussman* 1972, vor allem II, S. 11–33.

13 Nach *Ėdel'man* ist Ningalami jetzt im Verschwinden.
14 Vgl. hierzu *Morgenstierne* 1941, 1950, 1965.
15 *Bailey* 1924. Allgemein: *Morgenstierne* 1932 und *Ėdel'man* 1965.
16 *Strand* 1973, S. 302.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

das in den Chroniken Kaschmirs erwähnt ist. Vielleicht hat es im Verlauf der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends das Gilgittal erobert und die Träger des bereits erwähnten Burushaski entweder assimiliert oder aber in die Täler Hunza und Yasin abgedrängt. Sie gerieten auch dort unter die Herrschaft dardischer Dynastien, was im Hunzatal zum Eindringen einer Spielmannsbevölkerung führte, die einen eigenen Dialekt, das *Dumaki*, bewahrt hat.[17]

Unter dem Aspekt von Wirtschaft und materieller Kultur (unter Einschluß dessen, was sowjetische Gelehrte „byt", d. h. Lebensweise, nennen) bilden Kafiren und Dardvölker (abgesehen von Kaschmir) ein Kulturareal. Dafür ist nicht nur die Umwelt verantwortlich zu machen: Die Bergtadschiken nördlich der Hauptketten weisen trotz der Ähnlichkeit des Lebensraumes erhebliche kulturelle Unterschiede auf, z. B. eine völlig andere Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern.[18]

Man könnte zweifeln, ob es sinnvoll ist, nun auch die feinere ethnographische Klassifikation strikt auf der Grundlage der sprachlichen vorzunehmen. Ist es etwa richtiger, alle bis ins 19. Jahrhundert nicht zum Islam bekehrten Ethnien, unbeschadet ihrer sprachlichen Stellung, als Einheit zu betrachten? N u r im heidnischen Gebiet waren manche soziale Institutionen mit tiefgreifenden wirtschaftlichen Auswirkungen möglich, so z. B. das Verdienstfestwesen. Dieses Kafiristan im religiösen Sinn schloß damals noch Teile des Pashaigebietes und die in Chitral lebenden Kalash ein. Sie allein sind bis heute nicht vollständig bekehrt und werden deshalb nicht nur in Pakistan gerne „Kafiren" oder „Kalashkafiren" genannt, was zu erheblichen Mißverständnissen Anlaß gibt.[19]

Es gehört jedoch zu den Ergebnissen dieser Arbeit, daß die „heidnische" Kultur der Kalash viele Wesenszüge aufweist, die sie von der der inzwischen bekehrten Kafiren deutlich unterscheidet. Andererseits springen Übereinstimmungen mit den übrigen Dardvölkern, speziell mit den relativ gut bekannten Shinasprechern, deutlich in die Augen. Es hat also keinen religiös einheitlichen Block gegeben, der über die Träger der Kafirsprachen hinausreichte; der Ausdruck eignet sich nicht zur Bezeichnung einer übergeordneten Einheit. Vielleicht wäre eine Ausweitung im Süden eher angebracht, aber darüber wissen wir zu wenig. Möglicherweise hatte auch die vorislamische Religion der Pashaistämme ihre spezifisch dardischen Besonderheiten. Jedenfalls ist es ratsam, sich zunächst an die Sprachgliederung zu halten.

Anders sind die Verhältnisse im Osten, in der Gilgit Agency. Dort ist es

17 *G. Buddruss* verdanke ich den Hinweis, daß Dumaki *(Ḍumāki)* eine typische Sprache der indischen Ebenen ist, deren Vokabular jedoch zahlreiche Entlehnungen aus dem Shina enthält. Vgl. *Fussman* 1972, II, S. 31.

18 *Snoy* 1965, S. 101. *Staley* 1969.

19 Der Ausdruck „Kalashkafiren" wird z. B. von *Siiger* 1956 und 1963 verwendet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vorläufig nicht möglich, das religiöse Erbe der Burushaskisprecher von dem ihrer Shina sprechenden Nachbarn inhaltlich klar zu trennen. Man versteht, daß Leitner diese Gebiete zu Dardistan zählte und daß auch Lorimer nicht scharf unterschied, als er die Dämonologie der Gilgit-Region darstellte.[20] Um so bemerkenswerter ist die Existenz zweier klar getrennter religiöser Terminologien.

Während Kafiristan, von nun ab im engeren Sinn aufgefaßt, ein einheitliches System nicht allzu verschieden organisierter politischer Einheiten darstellte, kann ähnliches von Dardistan nicht behauptet werden.

In Chitral und dem Gilgittal gab es seit langem Monarchien, ebenso in dem bis zum paschtunischen Einbruch von Darden besiedelten mittleren Swattal. Weitere Zentren können wir erschließen. Vielleicht lag die Residenz jenes Dardreiches, das von Gurais aus in die Geschicke Kaschmirs eingriff, bei Chilas oder im Dareltal.[21]

Am unteren Kunar und entlang des Indus bis zu seinem endgültigen Durchbruch in die Ebene beobachtet man hingegen das Auftreten unabhängiger „Republiken" – ähnlich wie in Kafiristan.[22] Man hat sie unter Verwendung einer griffigen Terminologie als akephale Gesellschaften aufgefaßt.[23]

Die politische Gliederung läßt sich zum guten Teil aus den Verkehrsbedingungen erklären. Fremde Invasionen waren schon im Kunar- und Gilgittal schwierig, in „Yaghestan" südlich des Gilgit-Karakorum fast unmöglich.[24] Man hat diesen Raum nicht ohne Grund als den verkehrsfeindlichsten Winkel der Erde bezeichnet.[25] Die Zugangsmöglichkeiten waren auch für das Eindringen fremder Hochreligionen, des Buddhismus wie des Hinduismus und schließlich des Islams, entscheidend: sie haben Tempo und Stoßrichtung bestimmt. Als Regel kann man festhalten, daß die breiteren Talwannen des Nordens, unmittelbar vor der Hauptkette, in denen es auch zum Aufbau zentral regierter Staaten kam, früher und gründlicher erfaßt wurden. Von Kaschmir ging eine schiitische Missionswelle aus, vom Badakhshan her drangen Sendboten der Ismaeli vor. Es ist überraschend, daß gerade sie zeitweise unter militärischem Schutz landfremder Eroberer operierten.[26] Bis heute bekennen sich Nordchitral und das westliche Gilgittal vorwiegend zu dieser Sekte. In neuerer Zeit ist Hunza hinzugewonnen worden. In Nagir, dem auf dem an-

20 Vgl. *Lorimer* 1929.
21 Vgl. *Chakravarti* 1953/1954, S. 230. *Stein* 1928, I, S. 20. Der Schwerpunkt kann aber auch weiter südlich gelegen haben – im heutigen Hazara-Distrikt.
22 *Staley* 1969 nimmt an, daß erst der Islam zur Auflösung der Monarchien führte. Weit zurückliegende Nachrichten, so die des chinesischen Pilgers Huei-ch'ao, machen dies unwahrscheinlich. Vgl. *Fuchs* 1939.
23 *Barth* 1956, S. 80. Vgl. auch *Barth* 1959.
24 *Jettmar* 1961a. „Yaghestan" heißt „Land der Freien".
25 *Biddulph* 1880, S. 1.
26 *Hashmatullah* 1939, S. 765–778.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

deren Flußufer liegenden Fürstentum, hat sich hingegen die Schia erhalten. Ihre Position hat sich in Gilgit selbst sowie in den östlich angrenzenden Gebieten während der letzten Jahrzehnte gefestigt. Die Talrepubliken in den südlichen Vorgebirgen blieben wesentlich länger heidnisch. Sie wurden erst dank des Eifers paschtunischer Zeloten bekehrt, die in dem von den Yusufzai eroberten Swat eine solide Missionsbasis fanden.[27] Diese propagierten übrigens zugleich mit dem Islam sunnitischer Prägung ein egalitäres sozialökonomisches System, den „Wesh" genannten Ringtausch der Felder.[28]

Als Gilgit um die Mitte des 19. Jahrhunderts von den Sikh erobert wurde und später in die Hände der prononciert hinduistischen Dogra-Herrscher von Jammu und Kaschmir geriet,[29] setzte kurioserweise eine islamische Sekundärmission ein. Die bisher höchst laxe und tolerante Praxis des Islams wurde gereinigt und modernisiert, was zum Erlöschen vieler alter Bräuche führte.[30] Es ist dies eine Leistung der muslimischen Verwaltungsbeamten, die Kaschmir vorsichtigerweise in dem widerspenstigen Gebiet, das sich für acht Jahre noch einmal hatte befreien können (1852–1860), einsetzte. Auch die Unterstellung der Gebiete westlich des Indus unter direkte englische Verwaltung – als Pachtgebiet – hat den Vorgang kaum gebremst.

Wir haben bereits erwähnt, daß nur ein kleines Volk in Chitral, die Kalash, bis heute das alte Heidentum lebendig erhalten hat. Diese Enklave wird allerdings jetzt durch das Zusammenspielen von landfremder Verwaltung (Chitral ist vom Fürstentum zum Distrikt degradiert worden), besserer Verkehrserschließung und – last not least – durch wachsenden Fremdenverkehr allmählich zerstört. Andererseits hat sich herausgestellt, daß sich sowohl in Nuristan als auch im Dardgebiet trotz aller islamischen Missionserfolge weit mehr vom alten Glaubensgut erhalten hat, als die durch die Eroberung Kafiristans abgeschreckten Ethnologen zu hoffen wagten.[31] In Nuristan gab es sogar in aller Stille eine nativistische Reaktion, die jedoch inzwischen zum Erliegen gekommen ist.

Diese Situation hat es ermöglicht, daß Ethnologen und Sprachwissenschaftler sich nicht mit dem begnügen müssen, was einzelne europäische Reisende und die ersten Administratoren der von England beherrschten Gebiete aufzeichnen konnten. Zusätzliches Material wurde nicht nur von Linguisten wie Morgenstierne und Lorimer, sondern seit dem zweiten Weltkrieg auch von Ethnologen gesammelt, deren besonderes Interesse den vorislamischen Glaubensvorstellungen und den traditionellen religiösen Institutionen galt. Die

27 *Biddulph* 1880, S. 118–123. *Drew* 1875, S. 429 f.
28 *Jettmar* 1960a, S. 134.
29 Eine brauchbare Schilderung der Eroberungs- und Missionsgeschichte ist vor allem in dem Werke *Hashmutullah Khans* 1939 (in Urdu) enthalten. Vgl. auch *Leitner* 1894, S. 69–74.
30 *Drew* 1875, S. 429. *Biddulph* 1880, S. 108 f.
31 *Jettmar* 1959, S. 85.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

wichtigsten und verläßlichsten Informationen sind allerdings wiederum den Sprachwissenschaftlern zu verdanken, so G. Buddruss. Kafiristan, das Kalashgebiet und die Gilgit Agency bildeten Schwerpunkte der Feldforschung. Soeben werden wichtige Informationen über Zentral- und Südnuristan bekannt. Einheimische schalten sich als Liebhaber und ausgebildete Anthropologen ein. Schlecht untersucht bleiben nach wie vor die kleinen Ethnien am Südrand Dardistans, wo der sunnitische Einfluß nicht allzuviel Hoffnungen auf neue Erkenntnisse läßt.

Ein großer Teil des in den letzten Jahrzehnten gesammelten Materials ist noch unpubliziert. Es gibt Manuskripte, die nur den Mitgliedern der gleichen Expedition bzw. einem engen Bekanntenkreis zugänglich sind. Eine internationale Tagung, die Hindu-Kush Cultural Conference von 1970, hat erstmalig den Versuch gemacht, die Träger dieser separierten Informationsschätze zu einem Gespräch zu vereinigen, aber erst 1974 wurde ein großer Teil der Vorträge gedruckt.[32]

Es könnte bezweifelt werden, ob man in einer solchen Phase der Forschung überhaupt versuchen darf, eine Zusammenfassung vorzulegen. Andererseits könnte der Versuch einer Synthese andere zur Offenlegung ihres Wissens anregen und sie durch eine Klärung der Problemstellung zu prononcierter Stellungnahme herausfordern.

Unter diesen Auspizien bin ich an meine Aufgabe herangegangen. Allerdings mußte ich mich damit auseinandersetzen, daß auch abgesehen von den angedeuteten Schwierigkeiten der Kommunikation zwischen den beteiligten Forschern keine gleichmäßige Behandlung des Themas möglich ist. Es zeigt sich folgende Abstufung:

Relativ gut bekannt ist die vorislamische Religion Nord- und Zentralkafiristans, also des Kati- und Prasungebietes. Hier konnte der Versuch gemacht werden, ein abgerundetes Bild vorzulegen. Die ausgezeichnete Monographie Snoys[33] stellte sich als entscheidende Vorarbeit heraus. Differenzen ergeben sich nur dort, wo sich die Schultradition, in der Snoy damals stand (es handelte sich um eine Dissertation), allzu deutlich wird oder neue Untersuchungen von beträchtlichem Gewicht hinzutreten.

Für Südkafiristan, also das Ashkun- und Waigaligebiet, war eine entsprechende Bearbeitung unmöglich. Dafür sind, wie im Vorwort erwähnt, zwei Forschungsberichte eingeschoben, die eine allgemeine Vorstellung von der Differenz geben, die zwischen den religiösen Systemen Südkafiristans und jenen des Nordens besteht.

Dem folgt – unter Überspringen einer erheblichen geographischen Lücke – eine breit angelegte Darstellung des nichtislamischen Volksglaubens der

32 In dem Sammelband: „Cultures of the Hindukush" 1974.
33 *Snoy* 1962.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Shinasprecher. Viele Informationen, die in diesem Abschnitt enthalten sind, stammen aus den Feldnotizen des Verfassers; wie üblich sind manche unpubliziert. Das von Lorimer gesammelte Material, vor allem aus den von Burushaskisprechern bewohnten Gebieten Hunza, Nagir und Yasin, war dem Verfasser größtenteils durch Ablichtungen zugänglich, die Frau Müller-Stellrecht für ihre Dissertation nach dem in London aufbewahrten wissenschaftlichen Nachlaß anfertigte; die Auswertung bedarf jedoch noch langjähriger Studien, die man erst abschließen kann, wenn die Philologen Buddruss und Berger die von ihnen gesammelten Texte publizieren.[34] Daher weist nur ein kurzes Kapitel auf jene Eigentümlichkeiten hin, die man schon jetzt erkennen kann.

Damit sind zunächst einmal die beiden großen Komplexe konfrontiert, deren Unterschiede sich nicht durch die islamische Überlagerung der Darden erklären lassen. Erst dann erfolgt eine Darstellung der Kalashreligion auf der Basis dessen, was man den gedruckten Arbeiten und den umfangreichen Aufzeichnungen Adolf Friedrichs entnehmen kann.[35] Durch diese Anordnung wird ein Demonstrationseffekt angestrebt: Der Leser soll sich selbst überzeugen können, daß die Kalash nicht nur geographisch eine Zwischenstellung einnehmen, sondern auch kulturell, ihnen war eine in wichtigen Punkten „kafirisierte" Dardreligion eigen. Das bedeutet freilich, daß man nicht hoffen darf, jene Elemente, die sich bei den islamisierten Darden Gilgits abzeichnen, nun bei dem noch heidnischen Dardvolk der Kalash in ursprünglicher Form wiederzufinden.

Danach erst erscheint es sinnvoll, das wenige darzustellen, was aus den Aufzeichnungen eines Einheimischen, Hussam-ul-Mulks, über die Volksreligion der Khowarsprecher Chitrals zu erfahren ist. Ich bringe hier mein selbstgesammeltes Material ein und vertrete die These, es handele sich um ein von Kalash und Kafiren beeinflußtes System, das zwar in seinen Grundzügen dardisch ist, aber entscheidende Impulse aus dem tadschikischen Norden und Nordwesten erfahren hat.

Die vielen kleinen Ethnien am Südrand des Dardgebietes, deren Sprachen wir eingangs aufgeführt haben, müssen in dieser Darlegung am kürzesten wegkommen. Sie sind summarisch in einem Kapitel behandelt ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit. Jeder Versuch, hier ein kohärentes Bild zu entwerfen, wäre aussichtslos, wir wissen nur sehr wenig. Der islamische Einfluß hat sich dort gründlich durchsetzen können. Immerhin sind Überraschungen möglich.

Es ist kein Geschichtswerk vorhanden, das die Dardgebiete ausreichend er-

34 Vgl. *Berger* 1960. Außerdem hat mir Prof. *Berger* ein Manuskript „Burušaskitexte aus Hunza und Nager" zur Verfügung gestellt.

35 *Adolf Friedrich* hatte die Deutsche Hindukusch-Expedition 1955/56 geleitet, an der *G. Buddruss, P. Snoy* und der Verfasser teilnahmen. Er starb am 25. 4. 1956 in Rawalpindi.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

fassen würde[36] – Aurel Stein[37] hat keinen kongenialen Nachfolger gefunden. Ursprünglich wollte ich jedem Kapitel eine historische Darstellung voranschicken, begnüge mich aber jetzt, in der Auswertung der einzelnen Abschnitte die für die Deutung wichtigen historischen Ereignisse anzuführen.

Von jeher war es meine Auffassung, daß historische Ethnologie in Asien, zwischen Hochkulturvölkern mit weit zurückführenden Geschichtstraditionen, sich zunächst die Aufgabe stellen muß, das ethnographische Bild durch Heranziehen von Informationen zu deuten und zu ergänzen, die nachweisbar aus größerer Zeittiefe stammen. Sie werden also in der Regel aus Schriftquellen oder archäologischen Monumenten – im weitesten Sinn – bestehen. Hat man bei diesem Vorgehen aber Traditionen entdeckt, die die verschiedenen Zeitniveaus durchziehen, dann erschließt sich ihr sinnvoller Zusammenhang, ihre tiefere Bedeutung oft nur dem, der wenigstens eine der späten Prägungen durch teilnehmende Beobachtung kennengelernt hat.

Bei der Gelegenheit sei betont, daß die in diesem Beitrag beschriebenen Religionssysteme selbst verschiedenen Zeitebenen angehören[38] – und daß ihnen unterschiedliche Grade der Gültigkeit eigentümlich waren oder noch sind.

Die „heidnischen" Religionen Kafiristans waren bis vor achtzig Jahren im allgemeinen Bewußtsein ihrer Bekenner kaum in Frage gestellt. Später wurden sie nur mehr von einzelnen Gruppen oder gar Individuen bewahrt. Allgemein kam es zu einem Gleichsetzen der früheren Gottheiten mit den verehrten Gestalten der islamischen Heilslehre.

Bei den Shinasprechern existierte das Heidentum fast überall – Ausnahmen werden wir kennenlernen – nur mehr als Substrat, als Volksglaube weiter, bedeutsam genug, um z. B. den Ablauf der meisten Feste zu bestimmen. Heute ist er zum Aberglauben bei bestimmten Aktivitäten (z. B. bei der Jagd) abgesunken.

Die Religion der Kalash führt heute nur noch bei einem Teil der ohnehin nicht sehr kopfstarken Ethnie ein eher melancholisches Dasein. Angleichungsprozesse an den Islam, aber auch Neubildungen lassen sich beobachten und sind von größtem Interesse. Das hier vorgelegte Material stammt im wesentlichen aus dem Winter 1955/56 und ist daher auch schon „historisch".

Bei den Khowarsprechern handelt es sich ebenfalls um eine Subreligion, die zu einem sehr großen Teil durch Angstvorstellungen bestimmt ist. Gerade der finsterste Teil dieses „Aberglaubens" hat gute Aussichten, sich zu erhalten.

36 Für die Kafiren hat *Palwal* (I, 1968, S. 48–58) eine Kompilation versucht.
37 *Stein* 1890, 1907, 1921, 1922, 1928.
38 Dabei ist es ein verwirrender Faktor, daß sogar innerhalb derselben Systeme die Nachrichten z. T. verschiedenen Zeitebenen und damit auch Entwicklungsphasen angehören. Die Religionen der Kafiren z. B. überblicken wir, wenn auch höchst fragmentarisch, seit etwa 160 Jahren.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Unser Buch setzt sich also die Aufgabe, e i n e n Aspekt in dem kulturhistorischen Gesamtbild, das Biddulph frühzeitig und mit kühnem Griff entwarf, systematisch und modernem Standard entsprechend zu behandeln und damit auf dem Feld der Religionsgeschichte jenem Niveau näherzukommen, das die Linguisten dank der grundlegenden Arbeiten Morgenstiernes seit langem erreicht haben.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

II. DIE RELIGIONEN KAFIRISTANS

A. Problematik und Forschungsstand

Wir haben gesehen, daß im wissenschaftlichen Sprachgebrauch der Ausdruck „Kafiren" auf die Träger der vier Sprachen Kati, Ashkun, Waigali und Prasun eingeschränkt wurde im Einklang mit der Tatsache, daß diese vier Ethnien als militanter Block den islamischen Bekehrern Widerstand leisteten und an ihrem Heidentum festhielten.

Ich habe nun hervorgehoben, daß meiner Meinung nach dieses Heidentum von dem der östlich angrenzenden Dardvölker – z. B. der heute noch heidnischen Kalash – signifikant verschieden war. Dabei ist offengeblieben, ob man die an der Südgrenze des engeren Kafiristan lebenden dardischen Pashaistämme, die ebenfalls seit Jahrhunderten in Abwehrkämpfe gegen den vordringenden Islam verstrickt waren – was sie zu enger Kollaboration mit ihren nördlichen Nachbarn, den Ashkun- und Waigalkafiren zwang –, in diese Aussage einschließen darf.[1] Waren die Pashai trotz mancher gemeinkafirischen Züge, die sich in den Quellen deutlich abzeichnen,[2] doch auf religiösem Gebiet anders strukturiert? Oder gab es fließende Übergänge oder gar einen Kultverband über die Grenzen der Ethnien hinweg?[3]

Dieses Problem ist im Augenblick für uns nicht aktuell, da hier und jetzt eine repräsentative Darstellung der Pashaireligion nicht versucht werden soll, wie bereits erwähnt wurde.[4]

Die vier oben erwähnten Sprachen werden in folgenden Regionen Kafiristans gesprochen:[5]

1 Die in der von *Scarcia* (1965) herausgegebenen Chronik erwähnten Kämpfe des späten 16. Jahrhunderts spielten sich z. T. weit außerhalb des heute kafirischen Sprachbereichs ab.
2 *Lentz* 1937b, S. 301–306.
3 *Morgenstierne* 1944, S. VII f. Die Reste der Pashaidichtung lassen allerdings auf eine erheblich abweichende Mentalität schließen.
4 Über das Ergebnis der Reisen *Snoys* in das Pashaigebiet fehlt vorläufig jede Veröffentlichung.
5 Man vergleiche hierzu die Arbeiten von *Grjunberg* 1971a und 1971b.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

1. *Kati* zerfällt in *Ostkati*, das am Bashgal-Fluß, dessen Nebentälern und einigen benachbarten Enklaven gesprochen wird, und *Westkati*, das im Kantiwotal und seinen Nebentälern sowie westlich davon im Ramgal-Kulamgebiet, also an Quellflüssen des Alingar, verbreitet ist.
2. *Waigali* wird im Waigaltal sowie in einigen angrenzenden Hochtälern gesprochen. Eine Enklave findet sich wesentlich weiter südlich.
3. *Ashkun* ist im östlichen Alingargebiet, aber auch in einem Abschnitt des Pechtales verbreitet.
4. *Prasun* wird am östlichen Quellfluß des Pech (auch Parun) in einem geschlossenen und zentral gelegenen Bereich gesprochen. Es weicht von den drei erstgenannten Sprachen stark ab.

Es gibt verschiedene Versuche, dieses Mosaik darzustellen. Eine vor kurzem entworfene Sprachenkarte des Raumes stammt von Grjunberg,[6] der Beobachtungen von seinen Reisen mitverwendet. Die Karte, die dem Index Edelbergs[7] zum Werk Robertsons beigegeben ist, ist inzwischen mit Hilfe Morgenstiernes durch Eintragen der Sprachgrenzen bereichert worden; sie ist diesem Band beigegeben, mit einigen Korrekturen.

Es handelt sich übrigens um Sprachen, nicht um Dialekte, d. h. eine Verständigungsmöglichkeit setzt den Erwerb einer zusätzlichen Kompetenz voraus. (Dabei ist zu beachten, daß die Prasunsprecher wohl Kati lernen, nicht aber die Kati Prasun.) Schon darum ist es sinnvoll, die sprachliche Klassifikation zur Basis der ethnographischen zu machen. Ein übergreifendes Volksbewußtsein haben die Kafiren nie gekannt, deshalb müssen wir ja auch Fremdbezeichnungen verwenden – „Kafiren" oder „Nuristani".[8] Es ist allerdings möglich, daß ein solches Volksbewußtsein im Werden ist, z. B. unter den Studenten aus diesem Landesteil, die heute die Universität Kabul besuchen. Dabei könnte das Buch Robertsons eine erhebliche Rolle spielen.

In der Vergangenheit gab es nur eine Vielzahl von mehr oder minder solidarisch agierenden Dorfgruppen, in bestimmten Talabschnitten gelegen. Eine einzige von den Gruppen ist mit dem kompakten Verbreitungsgebiet einer Sprache identisch – die Prasun.

Man hat die Dorfgruppen „Stämme" genannt. Snoy hat in mühsamer Arbeit[9] eine Übersicht über die in der Literatur erwähnten Einheiten dieser Art gegeben, wobei er auf zahlreiche Widersprüche gestoßen ist, die sich nicht allein aus der Forschungssituation erklären lassen, sondern in der Labilität der Gruppierungen begründet sein müssen.

6 *Grjunberg* 1971a. 7 *Edelberg–Gramstrup* 1971.
8 Über die Volkszahl der Nuristani gibt es nur ungenaue Angaben. *Herrlich* (1937a, S. 175) schätzt die Gesamtzahl der Nuristani vor Beginn des zweiten Weltkriegs auf 34 000 (10 000 Ostkati, 10 000 Westkati, 2000 Parun, 6000 Ashkun, 1000 Ashkun sprechende Wamai und 5000 Waigalisprecher). Neuerdings behauptet *Dupree* (1971), es gebe etwa 60 000 Nuristani.
9 *Snoy* 1962, S. 23–32.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Selbstverständlich tritt nun das Problem auf, wie weit man selbst innerhalb des Bereichs der vier Sprachen mit einer homogenen oder mindestens nur graduell differenzierten Religion rechnen darf. Robertson[10] lernte lediglich die Kati des Bashgal-Gebietes gut kennen und stellte fest, daß für sie das Prasuntal, das er auf einem kurzen Abstecher besuchte, als religiöses Zentrum galt. Jones schreibt jetzt, daß die Prasunleute auch von den Waigalisprechern als religiöse Spezialisten anerkannt wurden.[11] Man könnte nun weiter vermuten, daß auch die Ashkun sich diesem Verband zugehörig fühlten, um so mehr als die gemeinsame Anerkennung e i n e r obersten Gottheit durch alle Kafiren bereits von Elphinstone behauptet wird.

Allerdings findet sich bei Elphinstone[12] wiederum der Hinweis, abgesehen von der zentralen Gottheit gebe es zwischen Nord- und Südkafiristan doch erhebliche Diskrepanzen. In dem Zusammenhang ist wichtig, daß Snoy im Anschluß an die Unterscheidung zweier Wirtschaftstypen innerhalb Kafiristans durch Scheibe[13] von zwei Kulturen in diesem Bereich spricht, die jeweils einem bestimmten Landschaftstyp angepaßt sind.

Snoy hat aber dann aus der Unmöglichkeit heraus, auf Grund der damals vorliegenden Quellen ein einigermaßen kohärentes Bild von den Verhältnissen Südkafiristans zu geben, die Kafirenreligion doch als Einheit behandelt, in der sich zwar verschiedene Schichten abzeichnen, zu deren wirklicher Analyse man aber noch systematische Vergleichsstudien brauche. Die Hypothese, es gebe eine geistige Einheit, erlaubt, Angaben aus verschiedenen Gebieten miteinander zu kombinieren. Man darf wagen, die Gestalt des kafirischen Heidentums zu zeichnen – so wie das von einer Arbeitsrichtung gefordert wurde, die sich selbst kulturmorphologisch nannte.

Was inzwischen über Südkafiristan berichtet wurde, läßt einen solchen Versuch kaum mehr glaubwürdig erscheinen. Andererseits haben die Forscher dieses Raumes bisher so wenig von ihren Erfahrungen preisgegeben, daß man von einem Außenstehenden keine Synthese erwarten darf. Ich habe daher zwei Feldforscher, die über den südkafirischen Raum arbeiten und noch mitten in den Feldaufnahmen stehen, gebeten, das Bild, so wie es sich ihnen heute bietet, zu fixieren und als Beitrag für den vorliegenden Band zur Verfügung zu stellen. Schuyler Jones hat sich dieser Aufgabe für das Waigalgebiet unterzogen, Max Klimburg entsprechend für den Ashkunbereich. Ich werde mich hier darauf beschränken, den Zusammenhang mit den übrigen Kapiteln herzustellen und offene Fragen hervorzuheben. Nur für Nordkafiristan – das offenkundig einen Kultverband gebildet hat – lege ich eine abgerundete Darstellung vor.

10 *Robertson* 1896. S. 79.
11 Man vergleiche den Beitrag von *Jones* in diesem Band.
12 *Elphinstone* 1839, II, S. 377 f.
13 *Scheibe* 1937b, S. 127.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Was den Forschungsstand insgesamt anlangt, so ist die bis zur Mitte der sechziger Jahre über Kafiristan vorliegende Literatur von Jones in einer kommentierten Bibliographie zusammengefaßt worden.[14] Ein Ergänzungsband bringt eine Auswahl vertraulicher Berichte aus englischen Archiven, die vor allem der Eroberungsperiode angehören und heute in der India Office Library aufbewahrt werden.[15] Versucht man, das Material zu gliedern, dann sieht man, daß die ältesten der vorliegenden Nachrichten (und ein bescheidener Teil der jüngeren) der Hofhistoriographie jener Herrscher zu verdanken sind, die über das Einzugsgebiet des Kabulflusses herrschten oder es auf ihren Kriegszügen durchquerten. Nach Palwal werden Kafiren aber bereits in der Geschichte der Ghaznaviden als gefährliche und tückische Nachbarn der Lamghani (Bewohner der Landschaft Laghman) genannt.[16] Bekannt ist die Erwähnung in den Autobiographien Timurs und Baburs.[17] Bemerkenswert ist ferner die Chronik eines muslimischen Feldzugs wider die Kafiren im Jahre 1582.[18] Am Ende dieser Beschreibungen Kafiristans durch seine Gegner stehen die Autobiographie Abdur Rahmans[19] und die offizielle Geschichte Afghanistans, die im Auftrag des Emirs Habibullah verfaßt wurde.[20]

Daneben aber gibt es eine erstaunlich früh einsetzende Tradition wohlmeinender Aufmerksamkeit, die von der Hoffnung beflügelt wurde, in den Kafiren Kultur- oder gar Blutsverwandte anzutreffen. Sie hat die meisten religionsgeschichtlich relevanten Informationen geliefert. Bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts stieß Benedict von Goes auf einen „Eremiten", der ihm von der Stadt „Capherstam" erzählte, zu der kein Moslem Zugang hatte, die aber andere Fremde – vermutlich sind Hindu gemeint – besuchen durften, nur das Betreten der Tempel war ihnen verboten.[21] Dieser Bericht, aber auch unter Armeniern umlaufende Mären, lösten dann einen ersten Missionsversuch des Grigorio Roiz aus. Er dürfte tatsächlich in Kafiristan gewesen sein, kehrte allerdings enttäuscht mit der Einsicht zurück, für das Evangelium sei hier kein fruchtbarer Boden.[22]

In diese Tradition traten im 19. Jahrhundert die Engländer ein. Sie waren außerdem von der seit langem im Nordwesten des indischen Subkontinents

14 *Jones* 1966. Vgl. auch *Fazy* 1953. Eine fast komplette Bibliographie findet sich bei *Snoy* 1962.
15 *Jones* 1969.
16 *Palwal* I, 1968, S. 50.
17 *Jones* 1966, S. 35 und 18 f.
18 *Scarcia* 1965.
19 *Jones* 1966, S. 12.
20 Die Auswertung ist in einer sowjetischen Arbeit (*Romodin* 1971, S. 249–263) begonnen worden.
21 *Jones* 1966, S. 79.
22 *Jones* 1966, S. 68. Übrigens war die Sympathie für die Kafiren auf der Basis einer antiislamischen Position nicht auf die Christen beschränkt. Der große englische Reisende jüdischer Herkunft, *Joseph Wolff*, berichtet, daß die Kafiren bei den Juden Bucharas als Stammverwandte galten. Nach *Jones* 1966, S. 101.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

virulenten Vorstellung beeinflußt, es müsse noch irgendwo Nachkommen der griechischen und makedonischen Soldaten Alexanders des Großen geben. So wurde jede verfügbare Information, auch aus zweiter Hand, aufgezeichnet, ja es wurden Spione ausgeschickt mit dem Auftrag, die Eignung der Kafiren zu potentiellen Verbündeten, aber auch ihre kulturelle Eigenart zu studieren. Die sprachlichen Untersuchungen allerdings wurden von einem Deutschen, Trumpp, begonnen.[23]

Am Ende dieser romantischen Periode stehen wieder persönliche Vorstöße von Europäern, von denen indessen nur zwei über die Grenzbereiche vordringen konnten. Lockhart vermochte zwar nur wenige Informationen zu sammeln, aber die von seiner Expedition gemachten Photographien sind von außerordentlichem Wert.[24] Alles bisherige jedoch überschattet die Leistung Robertsons, der von Chitral aus nach Kafiristan vordrang (Oktober 1889, September 1890–Oktober 1891) und sich vor allem in Bashgal aufhielt. Sein ungemein anschauliches Werk ist bis heute der Inbegriff aller Kafirenforschung. Erst in den letzten Jahren hat man gewagt, an einzelnen seiner Aussagen zu zweifeln.[25] Die nunmehr folgende Eroberung Kafiristans in den Jahren 1895/96,[26] eine unausweichliche Folge der Preisgabe des Gebietes durch die Engländer beim Ziehen der Durandlinie (1893), setzte nicht nur dem unabhängigen Heidentum ein Ende, sondern auch der Möglichkeit, etwa weiterlebende Reste aufzuzeichnen. Den Behörden in Kabul lag daran, unter den „Rekruten des Islams" keine Unruhe aufkommen zu lassen. Außerdem hatten sie kein Interesse, Einblick in ihre Bekehrungsmethoden zu gewähren.

Erst spät wurde das Einreiseverbot aufgehoben. Noch Voigt rühmt sich, er sei unerlaubt – als Begleiter des Försters Seydack – durch Kafiristan gezogen.[27] Auch spätere Forschungsreisen wurden nur deshalb genehmigt, weil sie vorwiegend naturwissenschaftlich motiviert waren (so die kurze Reise Vavilovs und der Marsch der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935). Der große Sprachwissenschaftler Morgenstierne mußte sich mit kafirischen Informanten behelfen, die er in Kabul im Hause ihres zum Generalsrang aufgestiegenen Landsmannes Abdul Vakil traf.[28] Eine weitere Chance erhielt er bei einem Besuch Chitrals. Hier arbeitete er unter Katisiedlern und Flüchtlingen, die sich im englisch beherrschten Gebiet der Zwangsbekehrung entzogen hatten. Allerdings bekannten sich 1929 nur noch etwa zwanzig Männer zum Heidentum,[29] darunter – glücklicherweise – ein kenntnisreicher Rezitationspriester. Allmählich ist der größte Teil seiner Aufzeichnungen publiziert

23 Trumpp, vgl. *Jones* 1966, S. 97. Vgl. auch *Schimmel* 1965, S. 72 und 207.
24 Vgl. *Jones* 1967, S. 14.
25 *Robertson* 1896, Neudruck Graz 1971. *Strand* 1974c.
26 Die beste Übersicht scheint mir *Romodin* 1971 zu geben.
27 *Voigt* 1933, S. 13.
28 *Morgenstierne* 1926, S. 39.
29 *Morgenstierne* 1932, S. 39 f.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

worden, das Wichtigste erst nach dem Zweiten Weltkrieg.[30] Die bereits erwähnte deutsche Hindukusch-Expedition stieß auf dieselbe Gruppe in einem bereits fortgeschrittenen Stadium religiöser Assimilation.[31] In den gleichen Jahren hat der Chitrali-Prinz Hussam-ul-Mulk im Urtsuntal einen auch von Morgenstierne befragten letzten Heiden aufgespürt und einige Aussagen sinngemäß festgehalten.[32]

Es ist bemerkenswert, daß Kafiren, die ihr eigenes Kulturmilieu verließen und in die islamische Sphäre einbezogen wurden, selbst wertvolle Dokumente hinterlassen haben. Da ist einmal die Autobiographie eines Kati aus mächtiger Familie namens Azar (fälschlich Araz) oder Muhammad Abdullah, auch Shaikh Abdullah Khan, zu nennen.[33] Sie wurde von Morgenstierne erworben und fragmentarisch publiziert. Ihre volle Auswertung bereitet Knut Kristiansen eben vor. Ein weiteres Werk dieser Art stammt aus der Feder des Nuristanigenerals S. W. Gharzai.[34] Seine Nachfolge haben heute jene aus Nuristan stammenden Studenten angetreten, die sich dem Studium der Ethnologie verschrieben haben.[35]

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Einreisesperre aufgehoben, damit war eine ganze Welle europäischer und amerikanischer Unternehmungen möglich. Die Dänen verstanden es als erste, die Chance wahrzunehmen; sie entdeckten, daß Nuristan ganz im Gegensatz zu den entmutigenden Berichten der deutschen Hindukusch-Expedition 1935 noch ein „ethnographisches El Dorado" darstelle.[36] Da sich ihr ursprünglicher kühner Expeditionsplan – das Zusammentreffen von drei Marscheinheiten in der Einsamkeit des Alashangebirges – als unmöglich erwies und der Expeditionsleiter Henning Haslund-Christensen im Herbst 1948 in Kabul starb, wendeten sie sich intensiver als zunächst geplant der hier erkannten Aufgabe zu. Die für Nuristan wichtigsten Beiträge sind, jedenfalls soweit man den Publikationen entnehmen kann, von Edelberg geleistet worden, der 1948 als Botaniker eingesetzt war.[37] Der Indologe Buddruss verbrachte als Teilnehmer einer zweiten deutschen Hindukusch-Expedition den Winter 1955/56 in Prasun und konnte dort eine erstaunliche Anzahl von Mythen aufzeichnen[38] – ein unerwarteter Beweis, daß sich die religiös geladene Atmosphäre dieses Tales im Herzen Kafiristans noch

30 *Morgenstierne* 1950–53.
31 *Herrlich* 1938, S. 164–168.
32 Sein Material ist zusammen mit den Vorträgen der Hindu-Kush Cultural Conference von 1970 publiziert. *Hussam-ul-Mulk* 1974a.
33 *Morgenstierne* 1933. *Kristiansen* hat bereits verschiedene Mißverständnisse klargestellt. Die Biographie ist nicht 1898, sondern zehn Jahre später verfaßt worden. *Kristiansen* 1974.
34 *Gharzai* 1960.
35 *M. Alam Nuristani* und *Yusuf Nuristani*.
36 *Edelberg–Ferdinand* 1958, S. 276.
37 *Edelberg* 1965, 1968, 1972. *Motamedi–Edelberg* 1968.
38 *Buddruss* 1960a.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nicht ganz verflüchtigt hatte. Bei einzelnen alten Männern war die Hoffnung auf die Wiederkehr der alten Zeit und ihrer Götter noch lebendig. Nur ein minimaler Teil des gesammelten Materials wurde zu einer eigenen Publikation verwertet, der Rest dem Expeditionskameraden Snoy für dessen Dissertation[39] zur Verfügung gestellt. In weiteren Unternehmungen[40] hat Buddruss Unklarheiten der schwierigen Texte beseitigen können. Es zeigt sich aber, daß das Prasungebiet inzwischen im Begriff ist, sich mit gleicher Inbrunst der neuen Religion zuzuwenden. Die letzten Beobachtungen harren noch der Publikation ebenso wie die Untersuchungen, die während einer Reise mit Peter Snoy im Waigalgebiet gemacht wurden.

Unpubliziert, aber im Manuskript zugänglich, sind die Beobachtungen Adolf Friedrichs, des Leiters der deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 unter den inzwischen völlig islamisierten Kafiren Chitrals. Möglicherweise bringen hierzu die mir unbekannten Aufzeichnungen seines Begleiters Snoy wichtige Ergänzungen.

1962/63 arbeitete die Stuttgarter Badakhshan-Expedition in dem mit Nuristan durch wichtige Paßverbindungen verknüpften Munjantal. Snoy hat hier vor allem das Problem der Handelskontakte bearbeitet.[41] Das religionsgeschichtlich relevante Material wurde von dem paschtunischen Studenten Abdul Raziq Palwal ausgewertet, der als Linguist und Dolmetscher die Gruppe begleitete. Ihm standen auch Informanten aus Wama zur Verfügung.

1964 begleitete Palwal Morgenstierne ins Bashgaltal,[42] wo sie einen alten Mann antrafen, der unter einer Flüchtlingsgruppe in Chitral erzogen worden war, ganz im Geiste der alten Religion. Das Ergebnis dieser Reisen ging in eine Darstellung der Kafirenreligion aus der Feder Palwals ein, mit der wir uns noch beschäftigen werden.[43]

Zuletzt hat der Österreicher Max Klimburg Nuristan in der Absicht aufgesucht, eine Bestandsaufnahme der Kafirenkunst zu versuchen. Seine vorläufigen Berichte zeigen, daß er weitere bisher unbekannt gebliebene Mythentexte erfassen konnte.

Der Run zur Kafirenforschung war so spektakulär, daß auch Gelehrte, die mit dem Rüstzeug der *social anthropology* bewehrt waren, angezogen wurden. Schuyler Jones hat neben der bereits erwähnten, außerordentlich verdienst-

39 *Snoy* 1962.
40 Während einer dieser Unternehmungen wurde *Buddruss* von *M. Alam Nuristani* begleitet, der inzwischen mit eigenen Arbeiten hervorgetreten ist, darunter mit einer – mir nicht zugänglichen – Folklore des Waigalgebietes.
41 *Snoy* 1965.
42 *Morgenstierne* 1968.
43 Manuskript 1968. Beiträge in der Zeitschrift „Afghanistan", 1968–1971. Inzwischen konnte ich auch noch seine Thesis für den Grad eines Master of Arts (Louisiana State University) mit dem Titel: „The Mother Goddess in Kafiristan" vom Dezember 1972 einsehen.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

vollen Bibliographie eine Darstellung des politischen Systems der Kamkafiren geliefert, zu der er eigene Beobachtungen verwendet hat.[44] Später wandte er sich der Erforschung der Waigalkafiren zu.[45] Eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse enthält sein Beitrag zu diesem Buch.

Feldforschungen von ungewöhnlicher Intensität und Dauer führte der Amerikaner R. F. Strand durch.[46] Er lebte von Juni 1967 bis Mai 1969 in Kamdesh. Strand zeichnet das politische System der vorislamischen Zeit wesentlich anders, als dies Robertson und in dessen Fußstapfen Jones taten. Man erinnert sich jetzt, daß bereits Leitner Robertson vorgeworfen hat, bei mangelnden Sprachkenntnissen und in gespannter politischer Situation seien zuverlässige Informationen nicht zu erwarten.

In die gleiche Tradition ließe sich noch L. Dupree einbeziehen.[47] Er gibt an, sechs Forschungsperioden in Nuristan oder an seiner Peripherie – wozu er auch den Wakhan rechnet – verbracht zu haben. Sein kürzlich vorgelegter Bericht erlaubt ein Urteil über seine Resultate.

Inzwischen haben sich sowjetische Forscher ebenfalls in die Kafirenforschung eingeschaltet, zunächst mit einer recht unglücklichen Kompilation.[48] Von 1963 ab begleitete der Sprachforscher Grjunberg ein geologisches Team. Neben Sprachaufzeichnungen sammelte er ethnographische Informationen. Vom bisher Publizierten ist allerdings nur ein geringer Teil religionsgeschichtlich relevant.[49]

Überblickt man diese Forschungstraditionen, dann erkennt man, daß, abgesehen von einer Arbeit Hackins,[50] der erste ernst zu nehmende Versuch einer Gesamtdarstellung der Kafirenreligion nach Robertson von Snoy unternommen wurde. Die Bedeutung seiner Arbeit kann kaum überschätzt werden. Sie ist sorgfältig, umfassend und versucht erstmalig, eine Stratifikation durchzuführen. Snoy läßt vor uns ein System – heute würde man sagen ein kognitives System – erstehen, in das sich die kafirischen Gottheiten einordnen lassen. Dabei ergibt sich allerdings eine merkwürdige Verschiebung der Gewichte, weil Snoy die primäre Anschauung, auf der sein System ruht, nicht im Bereich der Kafiren selbst, sondern bei den Kalash vergönnt war.

Die Arbeit Palwals, ursprünglich ebenfalls bei einer Fakultät eingereicht, jetzt aber in stark erweiterter Form als Artikelserie vorliegend, läßt sich, gerade an der Snoys gemessen, als Folge von wertvollen Einzelbeiträgen auffassen. Die Welt des Numinosen sieht Palwal ähnlich aufgebaut wie Snoy.

44 *Jones* 1967.
45 *Jones* 1970.
46 *Strand* 1974a, 1974b, 1974c. Unpublizierte Manuskripte *Strands* konnte *Keiser* 1971 verwenden.
47 *Dupree* 1971.
48 *Poljak* 1959.
49 *Grjunberg* 1971a.
50 *Hackin* 1932.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Beide glauben, jene hierarchischen Stufen zwischen Profanen und Heiligen zu erkennen, die schon Siiger erwähnte (wobei Snoy auch die sakrale Bedeutung des chthonischen Prinzips klarwurde). Es ist die Frage, ob es möglich ist, über den bereits bei Snoy erreichten Stand hinauszugelangen. Der Versuch dazu wird jedenfalls hier gemacht.

B. Die Religion Nordkafiristans

1. Umwelt, Wirtschaft und Sozialordnung

a) Die Kati

Durch Beobachtungen, die vor allem Scheibe[51] prägnant zusammengefaßt hat, wird klar, daß es im Norden Nuristans unmittelbar vor der Hauptkette verhältnismäßig breite und flache Talwannen gibt. Der größte Teil des Raumes wird von den Trägern *einer* Sprache, des Kati, bewohnt. Sie bilden jedoch keine geschlossene Zone; zwischen West- und Ostkatigruppe schiebt sich der Keil des Prasungebietes.

Die zu den Westkati gehörende Bevölkerung des Ramgal- und Kulumtales wurde auf Befehl Abdur Rahmans ins Logartal deportiert. Erst nach 25 Jahren wurde die Erlaubnis zur Rückkehr erteilt.[52] Hier war daher für die spätere Forschung wenig zu erwarten. Bereits das äußere Bild verrät, wie intensiv die Islamisierung sich durchgesetzt hat. Aber auch das nicht im gleichen Maße betroffene Kantiwotal ist verhältnismäßig unergiebig geblieben.[53] Daran dürfte neben der Unzugänglichkeit die Tatsache schuld sein, daß sich hier der alte Katigeist ungebrochen widerspenstig erhalten hat, wenn man auch weitgehend darauf angewiesen ist, sich gegenseitig zu bekämpfen. So werden wohl auch weiterhin die meisten Informationen bei den Ostkati zu erhalten sein. Sie waren das Studiengebiet Robertsons. Heute erreicht man sie ohne besondere Strapazen auf ausgebauten Straßen.

Die verschiedenen Abstammungssagen der Kati sind sich soweit einig, als sie alle von einer raschen Expansion auf Kosten anderer sprechen.[54] Entweder

51 *Scheibe* 1937a, S. 39. Vgl. auch *Robertson* 1896, S. 64, und *Snoy* 1962, S. 21, mit Hinweisen auf *Vavilov–Bukinič* (1959, S. 133 f.).
52 *Romodin* 1971, S. 262, mit weiterer Literatur. Vgl. besonders *Herrlich* 1937, S. 84 f.
53 Ein Teil des von *Grjunberg* 1971a und 1971b vorgelegten Materials scheint hier aufgenommen zu sein. *Buddruss* und *Bernhard* verdanke ich die Nachricht, daß Kantiwo unter vielen Blutrachefehden leidet. Die Steuereinnehmer der afghanischen Regierung befleißigen sich dort mustergültiger Zurückhaltung, allerdings auch in Würdigung des Umstandes, daß die aus Kantiwo stammende Familie des Generals Vakil in Kabul beträchtlichen Einfluß hat.
54 *Robertson* 1896, S. 158. *Snoy* 1962, S. 39.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

behauptet man ganz allgemein eine Herkunft aus dem Süden oder aber eine Wanderung, die zunächst ins Ramgal- oder Kantiwogebiet führte. Für eine enge Zusammengehörigkeit von West- und Ostkati spricht der sprachliche und, wie mir W. Bernhard[55] mündlich erklärte, auch der anthropologische Befund.

Verglichen mit anderen Teilen Afghanistans liegt Nuristan in einer ungemein begünstigten Zone. Gewitterregen unterbrechen hier die für das zentrale Hochland fatale Periode sommerlicher Trockenheit. Man hat davon gesprochen, daß das Gebiet noch unter dem Einfluß des Monsun stehe, gleichzeitig aber auch jene Niederschläge erhalte, mit denen das übrige Afghanistan allein auskommen muß. Möglicherweise sind die winterlichen Temperaturen hier weniger extrem als anderswo.[56] Weinbau ist deshalb an einzelnen Stellen – so im optimal gelegenen Bashgal, das auch viel Platz für Felder hat – bis in relativ hohe Lagen möglich. Charakteristische Feldfrüchte waren bis ins 20. Jahrhundert hinein verschiedene Hirsearten. Es gibt bemerkenswert altertümliche und stark differenzierte Varietäten von Weizen und Gerste, das fiel schon Vavilov auf und war zentrales Forschungsanliegen der deutschen Hindukusch-Expedition 1935.[57] Man baut auf bewässerten Feldterrassen an, die sich eng an das Gelände anschmiegen und daher häufig klein und unregelmäßig sind. Sie können nur mit leichten Pflügen oder mit Hacken bearbeitet werden. Dünger ist wenig vorhanden, so daß Bracheperioden notwendig sind.[58]

In heidnischer Vergangenheit wurden alle mit dem Feldbau zusammenhängenden Arbeiten von Frauen ausgeführt. Dem schönen Geschlecht war auch das Lastentragen auferlegt – neben der üblichen Hausarbeit.[59] Die rein ökonomische Leistung der Männer bestand in der Betreuung des Viehs, und zwar wurden oft junge Burschen als Hirten eingesetzt. Früher muß die Jagd nicht nur ein leidenschaftlich betriebener Sport, sondern auch eine wichtige Nahrungsquelle gewesen sein.

Den Ausführungen Robertsons ist zu entnehmen, daß in Nordkafiristan Rinderzucht große Bedeutung hatte. Sie wurde nicht – wie bei vielen Dardvölkern – durch die Vorstellung behindert, diese nützlichen Haustiere seien rituell unrein. Sehr wichtig war ebenfalls die Ziegenzucht, Schafe wurden nur in geringem Umfang gehalten. Die Ställe waren deutlich von den Wohnhäusern abgesetzt und dienten zugleich den Hirten als Unterkunft. Voraussetzung für die Viehwirtschaft war eine intensive Nutzung der Almen. Man unterschied Frühlings- und Sommerweiden. Nur im Winter hielten sich die

55 Prof. Dr. *W. Bernhard*, Universität Mainz, hat Nuristan im Verlauf von zwei Unternehmungen kennengelernt.
56 *Rathjens* 1972, S. 62. Zum Weinbau vgl. die Karte bei *Edelberg* 1965, Fig. 25.
57 *Voigt* 1933, S. 85, und *Römer–Rosenstiel* 1937, S. 73–86.
58 Vgl. hierzu *Edelberg* 1968.
59 Nach *Robertson* 1896, S. 554, blieb das Dreschen den Männern vorbehalten.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Herden in unmittelbarem Dorfbereich auf.[60] Stallfütterung gab es lediglich in begrenztem Umfang, etwa bei Rindern, wozu man Maisstroh verwendete.

Pferdehaltung gab es nicht, obwohl man oft als Totenmonumente Reiterstatuen errichtete, wie wir noch hören werden. Aufgabe der Männer war die Imkerei, aber auch die Weinbereitung. Die Trauben wurden mit den Füßen ausgetreten.[61] Die Kati verfügten über eine nach Berufen gegliederte Handwerkerbevölkerung;[62] Robertson hat uns viele Nachrichten über diese Gruppen hinterlassen. Er spricht von Sklaven, und tatsächlich treten manche Merkmale einer solchen Position auf. Andererseits ist deutlich, daß die Handwerker bei Kämpfen zwischen ganzen Dörfern an der Seite ihrer Herren zu den Waffen griffen und daß sie auch an der dörflichen Selbstverwaltung beteiligt waren. Wie wir noch im einzelnen sehen werden, konnten sie durch Feste zu höheren Rängen aufsteigen.[63] Robertson ist die Übereinstimmung zwischen dem sozialen System der Kafiren und der auf dem indischen Subkontinent üblichen Kastengliederung aufgefallen.

Sicher ist jedenfalls, daß die kaum ihre äußersten Möglichkeiten ausschöpfende Wirtschaft Kafiristans[64] Überschüsse produzieren konnte, die für den Unterhalt einer Schicht technischer Spezialisten reichte. Dies wiederum verlieh Nuristan eine weitgehende Autarkie gegenüber den Exporten der Basare in den städtischen Zentren. Wie leistungsstark mindestens bestimmte Gegenden waren, kann man der Tatsache entnehmen, daß Snoy in Munjan zahlreiche Importgüter aus Nuristan im allgemeinen Gebrauch feststellte: Holz- und Steingegenstände, Metallwaren und Textilien. Insgesamt machten sie etwa fünfzehn Prozent der von Snoy angelegten Sammlung aus.[65] Nebenbei sei bemerkt, daß die dezentralisierte Verankerung der Handwerker im sozialen Verband der einzelnen Dörfer innerhalb Kafiristans das Auftreten politisch selbständiger Einheiten begünstigte.

Ein hochspezialisiertes Handwerk in unmittelbarer Reichweite bedeutet nun für die Besitzer von Grund und Boden eine Entlastung von vielen sonst nötigen Aufgaben, eine Beschränkung dessen, was im Hause selbst hergestellt werden muß. Berücksichtigt man noch, daß die Arbeiten in der Landwirtschaft von den Frauen und die Viehzucht von den jungen Burschen geleistet wurden, dann versteht man, daß die Bürger Nuristans fast ebensoviel Zeit für Politik und Feste hatten wie einst die Träger und Nutznießer der attischen Demokratie.

60 *Jones* 1967, S. 20, mit Hinweis auf *Motamidi* 1956. Vgl. auch *Robertson* 1896, S. 555.
61 *Robertson* 1896, S. 556 f. Vgl. auch *Neubauer* 1952.
62 *Palwal* Ms. 1968, S. 16–18, führt die Namen von fünfzehn Gewerben auf.
63 *Jones* 1967, S. 40–44.
64 Es gibt leider keinen Vergleich über den Arbeitseinsatz, der in den verschiedenen Berggebieten Zentralasiens zur Existenzsicherung notwendig ist. Wahrscheinlich hatte man es in Nuristan relativ leicht.
65 *Snoy* 1965, S. 124.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Was geschah nun mit dem freien Potential an Arbeitskraft und Intelligenz? Wenn man dieser Frage nachgeht, gewinnt man einen überraschend deutlichen Einblick in die Voraussetzungen, auf denen das reiche politische und geistige Leben Kafiristans ruhte.

Ein großer Teil der freien Zeit und Energie wurde in Kriegszüge und Überfälle investiert, von denen jeder einzelne durch ein nichtiges Ereignis fast zufällig ausgelöst werden konnte.[66] Sehr viele davon waren rein interner Natur, spielten sich unter „Kafiren" ab, insgesamt aber bewirkten sie eine permanente Mobilisierung. An den Rändern der kafirischen Ökumene war der Schrecken, den solche Taten erregten, so groß, daß man allgemein von einer äußerst effektiven Vorwärtsverteidigung, meist auf dem Boden und zu Lasten des Gegners, sprechen kann. Ständiger innerer und äußerer Krieg haben jahrhundertelang die Freiheit Kafiristans garantiert und Zuwanderungen unterbunden.[67] Voraussetzung allerdings war, daß die Bergwelt gegen Rachefeldzüge organisierter Armeen wirkungsvollen Schutz bot. Das tat sie in erstaunlichem Maße. Die Schließung der Pässe in den Wintermonaten bedrohte jede unvorsichtig eingedrungene Schar mit dem Untergang. Daneben aber wirkten die hohen Blutverluste in den eigenen Reihen, die naturgemäß gerade die besten Jahrgänge trafen, als Regulativ gegen Übervölkerung und erhielten das ökologische Gleichgewicht.

Man könnte dem entgegenhalten, daß es den Fürsten von Chitral wenigstens zeitweise gelang, ein gewisses Herrschaftsverhältnis über Teile Nuristans aufzurichten[68] – wobei sie sich die inneren Parteiungen zunutze machten –, und daß die Paschtunen während des ganzen 19. Jahrhunderts im Vordringen waren. Man darf aber dabei nicht vergessen, daß die Chitralifürsten über bewunderungswürdiges diplomatisches Geschick und eine trainierte Hochgebirgsarmee verfügten und die Paschtunen ihrerseits zu den Völkern gehörten, für die Krieg und Kriegstraining zu den Selbstverständlichkeiten des Daseins rechneten.

Von Bedeutung war, daß Kafiristan im Norden an das Gebiet der Ismaeliten grenzte, die bei ihren sunnitischen Nachbarn noch mehr verhaßt waren als die Kafiren selbst. Eine Bedrohung von dieser Seite war erst möglich, nachdem der Badakhshan in den afghanischen Staatsverband einbezogen und damit eine politische und militärische Einkreisung (mit Ausnahme der offenen Flanke in Chitral) erfolgt war. Im Norden konnten sich daher die Kafiren weite Plünderungszüge leisten,[69] ihre Abwehrfront lag im Süden. Wir werden noch hören,

66 *Robertson* 1896, S. 300, 335, 418, 561 und 564–566. Wir erfahren, daß in einem Fall Krieg durch die Bemerkung eines Schamanen ausgelöst wurde.
67 Auch die Freiheit der Paschtunen beruhte auf einer ähnlichen Kultur der Aggressivität.
68 Hierzu vgl. *Wazir Ali Shah* 1974a.
69 Vielleicht kam es auch zu regelrechten Herrschaftsbildungen. Vgl. *Olufsen* 1904,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

daß Berichte aus dem Ashkun- und Waigalgebiet eine besondere Hochstilisierung der Kampf- und Trophäenordnung zeigen. Vielleicht verstärkte sich diese Tendenz noch, als der vorgelagerte Pashaigürtel islamisiert worden war.

Die Bedeutung der Kämpfe für die Freiheit Kafiristans und die Erhaltung seiner Wirtschafts- und Sozialordnung ist bereits früh erkannt worden. Robertson, Snoy, nach ihm Jones und Palwal haben den Sachverhalt dargestellt.[70]

Den detaillierten, aber nicht allzu klaren Angaben Palwals kann man entnehmen, daß die Kafiren bei größeren Auseinandersetzungen Kampfgruppen aufstellten, die bis zu fünfzig Krieger umfaßten. In einem derartigen Aufgebot wurden alle waffenfähigen Männer der einzelnen Verwandtschaftsgruppen eingesetzt, aber nur ein Teil ergriff die Offensive, andere Einheiten besetzten strategisch wichtige Punkte oder bildeten eine Reserve. In dieser Form gegliederte Aufgebote haben wohl im Badakhshan jene Verwüstungen und Massenmorde angerichtet, von denen Wood schreibt.[71]

Sehr viel häufiger war der Einsatz kleinerer Banden, die sich auf der Basis der Freiwilligkeit zusammenfanden. Zum Teil drangen sie tief in das Hinterland des Feindes vor und überfielen dort Häuser oder einzelne Wanderer, in der Regel im Nahkampf mit dem Dolch, weil es darauf ankam, Kleidungsstücke oder auch blutige Trophäen wie abgeschnittene Hände oder Ohren als Tötungsbeweis nach Hause zu bringen.[72] Wir dürfen annehmen, daß gerade diese Form der Kriegführung für die Bewohner des Bashgaltales wichtig war. Sie erlaubte, die unmittelbaren islamischen Nachbarn, die Chitrali, zu „übergehen" und statt dessen in die Kämpfe gegen die Safipaschtunen im unteren Kunartal einzugreifen.[73]

In der von Morgenstierne geborgenen und auszugsweise publizierten Autobiographie eines Kati aus dem Bashalgebiet[74] wird erzählt, daß manche Männer das Gelübde auf sich nahmen, solche Heldentaten – de facto Überfälle aus dem Hinterhalt, auch auf wehrlose Frauen und Kinder – im Laufe eines Jahres nachzuweisen. Bei Fehlen einer Erfolgsbilanz konnte die Frist auf drei Jahre verlängert werden. Blieb auch diesmal der Erfolg versagt, dann wurde der Unglückliche samt seiner Familie zu Ausgestoßenen, man verachtete ihn bis an das Ende seiner Tage. Bei Snoy[75] finden wir eine ganze Liste von Sanktionen gegen solche Versager erwähnt. Sehr viel normaler war aber offen-

S. 173–192. Siehe auch *Snoy* 1965, S. 101–113. In Munjan gibt es ein Kafirendorf, Nao.

70 *Robertson* 1896, S. 410 f. *Snoy* 1962, S. 171–177. *Jones* 1967, S. 44–52. *Palwal* 1968, S. 47–50 (Ms.) und III, 1969, S. 8–14.

71 *Wood* 1841, S. 266.

72 War dies nicht möglich, dann mußte sich der Krieger einem gefährlichen Bestätigungsordal unterziehen. Vgl. *Edelberg* 1972, S. 86.

73 *Robertson* 1896, S. 140–144.

74 *Morgenstierne* 1933, S. 202 f.

75 *Snoy* 1962, S. 175. Vgl. *Elphinstone* 1839, II, S. 386. *Raverty* 1896, S. 97.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bar, daß man entweder gar nicht oder aber erfolgreich zurückkehrte. Der siegreiche Held konnte allmählich den Zugang zu einer ganzen Reihe von Rängen finden, je nach der Anzahl seiner Tötungen, die ihm und seinen Familienangehörigen das Recht verliehen, bestimmte Abzeichen zu tragen oder gewisse Vorrechte bei öffentlichen Veranstaltungen zu genießen (z. B. besondere Zuteilung bei den Speisungen, Vortritt beim Tanz, Kennzeichnung des Hauses, eigenes Monument).[76]

In dem von Morgenstierne veröffentlichten Teil der Selbstbiographie Azars werden die Namen jener Ränge genannt, die man im Laufe der Zeit erwerben konnte.[77] Palwal behauptet, daß hier nur die Namen der wichtigsten Rangabzeichen überliefert sind.[78]

Bereits bei der Rückkehr von einem erfolgreichen Zug stand dem Töter ein feierlicher Empfang zu, bei dem sich vor allem die stolzgeschwellten Frauen der eigenen Verwandtschaftsgruppe hervortaten. Innerhalb von zwei Jahren mußte man seinen Töterruhm dann durch eine Einladung der gesamten Dorfgemeinschaft bestätigen. Erst damit war die Anrechnung gesichert.[79]

Ähnliche Besiegelungsfeste[80] waren nun auch mit der Erwerbung der verschiedenen Töterränge verbunden. Sie wurden mit dem Grad des Aufsteigens umfassender und kostspieliger, so wie auch die Symbole der Ränge immer pompöser wurden. Man hat sie als „Verdienstfeste", „feasts of merit", beschrieben. Am ausführlichsten tat das Palwal in bezug auf die Ostkati.[81] In solche Besiegelungsfeste mischten sich starke religiöse Momente. Sie wurden als Feiern des Kriegsgottes aufgefaßt und müssen daher noch in einem anderen Zusammenhang dargestellt werden.

Diese „Karriere des Kriegers" wurde zwar von Azar beschrieben, aber relativ spät als in sich geschlossenes Phänomen erfaßt. Vermutlich geschah das deshalb, weil Robertson eine andere Art des Aufstiegs beschrieben hat, bei der das Töten kein entscheidendes Moment war, sondern nur das Abhalten aufwendiger Feste. Bei Palwal ist dann die Unterscheidung vollzogen.[82] Wir finden dies durch die Untersuchungen Strands[83] bestätigt, während Jones[84] nur die Angaben Robertsons wiederholt und auslegt.

Offenbar muß man zwischen einer militärischen und einer zivilen Laufbahn

76 Nach *Strand* 1974c, S. 58, hatten die Töter Anrecht auf ein Monument, einen Pfahl, dessen Kerben die Anzahl der Opfer angab.
77 *Morgenstierne* 1933. Vgl. auch *Kristiansen* 1974.
78 *Palwal* III, 1969, S. 18 ff.
79 *Morgenstierne* 1933, S. 202.
80 Vermutlich wurde jedes Privileg in dieser Form bezahlt. *Robertson* 1896, S. 505, erwähnt ein Fest, das gegeben wurde, um rote Hosen tragen zu dürfen. Ansätze solcher Praxis gibt es auch in unserer eigenen Kultur.
81 *Palwal* III, 1969, S. 17–27.
82 *Palwal* III, 1969, S. 17–27.
83 *Strand* 1974a.
84 *Jones* 1967, S. 29–36.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

unterscheiden, wobei die zivile anscheinend nur immer größere Geschenke an die Gemeinschaft, gewissermaßen Stiftungen, erforderte. Bei näherer Betrachtung erkennt man noch einen weiteren Aspekt: Von jenen Kandidaten, die sich um nichtmilitärische Ränge bemühten – Robertson nennt sie Kaneash[85] –, wurden auch bestimmte Handlungen gefordert, und zwar solche, die zur Erwerbung der für das Priestertum nötigen Reinheit führten.[86] Es werden von diesen Kaneash priesterliche Handlungen voll tiefer Symbolik erwartet, mit denen wir uns noch beschäftigen werden, etwa die Anlage eines „Adonisgärtleins".[87] Robertson meinte, das seien Relikte älterer, nicht mehr ganz verstandener Traditionen. So erscheint es mir nicht ganz zutreffend, wenn Snoy die Feste, die in diesem Zusammenhang stehen, als *rites de passage* im weitesten Sinn interpretiert und darin die Demonstration eines erfolgreichen Lebens sieht.[88] Man muß daran erinnern, daß nach Robertson auch Knaben eine solche Laufbahn absolvieren konnten. Sie errangen damit zwar keine besondere Position, wohl aber das Recht, dem opfernden Priester assistieren zu dürfen.

Wir können also festhalten, daß es neben dem militärischen Aufstieg auch einen religiösen gab, bei dem ebenfalls eine Legitimation durch kostspielige Feste verlangt wurde. Nach Strand wurde bei einer dieser Stufen die Tötung von 400 Ziegen und 60 Kühen[89] gefordert. Für Außenstehende und selbst Mitglieder der eigenen Sippen mag allerdings die Bewirtung und das damit erzeugte Prestige die religiöse Motivation verdunkelt haben.

Es wäre interessant zu wissen, ob die beiden Laufbahnen in ein System integriert waren. Man wäre fast versucht anzunehmen, daß der Aufstieg in der religiösen Hierarchie einsetzen konnte, wenn die Karriere als Töter abgeschlossen war. Die Tatsache aber, daß auch Kinder religiös motivierte Feste geben konnten, versperrt jede Möglichkeit einer solchen Interpretation. Andererseits brauchen wir die Vermutung, daß es Altersklassen gegeben habe, deren Übergangsriten zu Verdienstfesten ausgebaut wurden, nicht völlig abzulehnen. Wir hören von einer Gruppe potentieller Krieger,[90] nämlich aller männlichen Dorfbewohner im Alter über zwölf Jahren.

Die Situation wird dadurch kompliziert, daß sich auch Frauen an der Stiftung von Festen beteiligen durften und dabei Privilegien erwarben, z. T. innerhalb der Frauengemeinde, z. T. durch Einrücken in Tätigkeiten und den Anspruch auf Symbole, die sonst nur Männern vorbehalten waren. Vielleicht

85 Nach *Strand* liegt hier ein Mißverständnis vor: Nicht der Kandidat heißt *Kaneash*, sondern das von ihm gegebene Fest.
86 Bei *Palwal* III, 1969, S. 21, erfahren wir von einer einmonatigen Seklusionszeit in der Bergeinsamkeit; der Bart des Kandidaten mußte rasiert werden.
87 *Robertson* 1896, S. 466–472.
88 *Snoy* 1962, S. 117 und 183.
89 *Strand* 1974c, S. 58.
90 *Palwal* III, 1969, S. 6–8.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

läßt sich hier ebenfalls der Aufstieg in eine Art Priesterwürde herauslesen.[91] Wir sehen daran, daß die Frauen keineswegs nur die passiven Arbeitstiere waren, als die sie von den ersten europäischen Besuchern im Einklang mit ihren Informanten hingestellt wurden. Damen waren eben an der Erforschung Kafiristans nicht beteiligt – ihnen wäre vermutlich eher ein Einstieg in die geistige Welt der Kafirenfrauen gelungen.

Robertson betrachtete das „Verdienstfestwesen" als einen der Wege zu politischer Macht. Strand bestreitet das und behauptet, Ehrenpositionen müßten erst in einem komplizierten Prozeß in die Waagschale geworfen werden, um die Entscheidung der Gemeinschaft zu beeinflussen.[92]

Die unterste Einheit in der Wirtschaftsordnung ist die unter der Leitung eines Patriarchen stehende Familiengruppe, das Haus. Bei genügendem Reichtum war Polygynie häufig. In heidnischer Zeit gab es auch noch Haussklaven.

Die Kafiren fühlten sich als Mitglieder patrilinearer Deszendenzgruppen, die sich nach einem männlichen Ahnen benannten. Jones[93] nennt diese Einheiten wie schon Robertson „clan". Strand[94] zieht es vor, von „lineages" zu sprechen. Er unterscheidet „maximal lineages" und „minimal lineages". „Minimal lineages" entstehen entweder bei der Aufspaltung unter Benennung nach dem bedeutenden Nachkommen eines Patriarchen oder aber durch einen Absplitterungsvorgang, bei dem Name und Tradition des ursprünglichen Verbandes weiterbestehen. Es bleibt ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit bewahrt, das sich in gegenseitiger Unterstützung bei Streitigkeiten auswirkt[95].

Unsicherheit tritt in den Quellen hinsichtlich der Heiratsordnung auf. Robertson erklärt klipp und klar: „A man may not marry in his own clan",[96] andererseits hat Friedrich[97] von einer Regelung gehört, die nicht an eine solche Grenze gebunden ist, sondern lediglich eine Distanz von mindestens vier bzw. sieben Generationen bis zum gemeinsamen Ahnen vorschreibt. Auch die Abstammung von Mutterseite wurde beachtet: Man mußte Frauen aus der Einheit der Mutter oder der Großmutter mütterlicherseits meiden.[98] Diese matrilinear begründete Zusammengehörigkeit verpflichtete ebenfalls zu gegenseitiger Hilfe. Besonders innig war, wie so häufig, das Verhältnis zum Mutterbruder. Von ihm erhielt der Jüngling nicht nur moralische, sondern auch ökonomische Unterstützung, vor allem einen Teil der Mittel, die er als Brautpreis für seine

91 *Robertson* 1896, S. 207, 434, 472 f., 622. Es ist zu beachten, daß die Göttin Disani – auch diesbezüglich der Inbegriff voller Weiblichkeit – Utai, d. h. Priesterin, genannt wurde. *Morgenstierne* 1950–53, S. 164.
92 *Strand* 1974c, S. 59. *Palwal* III, 1969, S. 24.
93 *Jones* 1967, S. 37. *Robertson* 1896, S. 535.
94 *Strand* 1974b, S. 52 f.
95 Da mir die Diskussion noch nicht abgeschlossen erscheint, verwende ich im folgenden das schlichte – und erfreulich vieldeutige – Wort „Sippe".
96 *Robertson* 1896, S. 353.
97 Nach *Snoy* 1962, S. 22 f.
98 *Jones* 1967, S. 53.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

erste Heirat benötigte.[99] Das bedeutet, daß Eigentum de facto auch matrilinear weitergegeben wurde, obwohl den Frauen selbst kein Erbrecht an Boden zukam. Sie blieben immer Mitglieder ihrer agnatischen Einheit, quasi zur Ehe ausgeliehen. So wurden Verwandtschaften in Generationsringen gemessen, mit allmählich verschwimmenden Verpflichtungen. Die äußerste Grenze war sehr fern, da man Genealogien von erstaunlicher Tiefe akzeptierte. Morgenstierne[100] hat eine 54 Generationen umfassende Liste veröffentlicht. Damit erschien die Bewohnerschaft ganzer Talsegmente als Abstammungseinheit.

Es sei hier darauf hingewiesen, daß bei manchen Dardgruppen offensichtlich die Abspaltungsvorgänge sehr viel stärker formalisiert waren und die Schaffung eines eigenen Heiligtums erforderten. (Wie wir hören werden, muß das auch bei den Prasun so gewesen sein.) Das Fehlen dieser institutionellen Verfestigung bei den Kati bedeutet eine Stärkung der Dorfgemeinschaft.

Der Ausdruck „Gemeinschaft" ist allerdings für jene Siedlungsballungen von fast städtischen Dimensionen mit Vorsicht zu gebrauchen, für die Kamdesh ein Beispiel ist.[101] Die Bewirtung eines solchen Gemeinwesens wäre zu kostspielig gewesen. Die Selbstverwaltung hätte einer zusätzlichen Formalisierung bedurft. Nach Strand[102] gibt es daher noch gerade manipulierbare Einheiten, die von den Einheimischen als *grom* bezeichnet werden, was er mit „primary village" übersetzt. Strand berichtet weiter, daß diese Verbände in kleinere Einheiten auf territorialer Basis gegliedert seien, die Robertson nicht aufgefallen sind, die *gur*. Sie müssen etwa den Umfang ihrer Nachfolgeorganisationen in islamischer Zeit gehabt haben, der *sazi*, von denen es heißt, in ihnen seien je 50 Männer mit ihren Angehörigen erfaßt worden. Diese Männer hätten dann jeweils einen der Ihren in die Exekutive entsandt, in den Kreis der *ure* (Robertson: „Urir").

Danach kann man sich vorstellen, daß durch räumliche Ballung engerer Verwandter innerhalb eines Dorfareals die Gur-Einheiten einen Kern besaßen, der aus ein oder zwei Lineages bestand, und daß durch die Zuordnung von Angehörigen schwacher Lineages die gleiche Anzahl von Männern erreicht wurde.[103]

99 *Strand* 1974b.

100 *Morgenstierne* 1950b. Vgl. auch *Jones* 1967, S. 54, und das dem Buch beigegebene Schema, das sämtliche freien Kamkafiren auf einen vor 40 Generationen eingewanderten Mann aus Arabien zurückführt.

101 *Jones* 1967, S. 13. Allerdings sind die von *Jones* angegebenen Zahlen übertrieben. Vgl. *Strand* 1974b, S. 51.

102 Zum folgenden vgl. *Strand* 1974c, S. 59–62.

103 *Strand* scheint nicht bemerkt zu haben, was dies im kulturhistorischen Vergleich bedeuten könnte: Viele Ethnien im Westen des indischen Subkontinents weisen neben der Gliederung in agnatische Einheiten eine mechanische Teilung in Blöcke gleicher Kopf- oder Hauszahl auf, die durch Auffüllung des agnatischen Verbandes mit Angehörigen schwächerer Einheiten entstehen. Auf einer solchen Ordnung basiert das Wesh-(= Landtausch-)System der Paschtunen. Vgl. *Rejsner* 1954.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Ure hatten auf Einhaltung des Gewohnheitsrechts zu achten.[104] Wie sich darüber hinaus der Wille der Siedlungsgemeinschaft in außen- und innenpolitischen Fragen artikulierte, ist umstritten. Robertson[105] glaubte an eine Art Zweikammersystem mit einem Äußeren und einem Inneren Rat. Auf Grund von Verdienstfesten sei man zuerst als „Jast" in den Äußeren, später als „Mir" in den Inneren aufgenommen worden, wo es allerdings auch ein Amtsmitglied gab, den Opferpriester des Dorfes. Dagegen meint Strand,[106] daß die Jast (der Ausdruck soll nach Palwal lediglich „Ältester" bedeuten) den Kreis jener politisch aktiven Individuen umfassen, denen es gelungen war, gestützt auf Verdienste als Töter und als Festgeber, vor allem aber durch Beredsamkeit und diplomatisches Geschick, als Meinungsbildner aufzutreten. Auch „Mir" (eigentlich „König") sei nur ein Titel gewesen, den sich die jeweils Mächtigsten zulegten. Es könnte aber bezeichnend für die Flexibilität des Systems sein, daß der Status eines Mir in einzelnen Fällen auch durch aufwendige Feste erkauft werden konnte.[107] Daß der Titel in die militärische Skala hineingehört, könnte man auf Grund der Nachricht vermuten, daß die Frauen während der Kriegsspiele, mit denen sie die Feldzüge ihrer Männer im Geiste unterstützten, die Wahl eines weiblichen Mir durchführen konnten.[108]

Eine formelle Führerschaft scheint auch für die höheren Einheiten nicht bestanden zu haben, die sich aus den *primary lineages* aufbauten. Im Ostkatigebiet hat es offenbar vier Segmente gegeben, die das Bashgalgebiet einschließlich der größeren Nebentäler Nechingal und Pitigil umfaßten, mit einem Ableger im Dungaltal. Zwei der Segmente waren groß und hatten Bedeutung – Katir und Kam – zwei relativ bescheiden – Kashtan und Mandagal. Gerade das Fehlen einer formellen Organisation machte es anscheinend möglich, daß die Fürsten Chitrals immer wieder mit einzelnen Mächtigen verhandelten.[109] Bei diesem freien Spiel der Kräfte erhebt sich die Frage, welche integrierenden Mechanismen für einen Zusammenschluß oberhalb der Ebene der Dörfer sorgten. Man könnte an Heiratsverbindungen und Verwandtschaften denken, die im Katigebiet ein weitmaschiges Netz bildeten,[110] aber auch an religiöse Institutionen im engeren Sinn, von denen wir bisher nicht gesprochen haben. Vielleicht konnten sich gerade die Kati eine so informelle Organisation leisten, weil sie innerhalb des Kafirengebietes die zahlenmäßig stärkste Gruppe bildeten und keine ebenbürtigen Gegner hatten. Die tradi-

104 *Morgenstierne* 1938, S. 197–200.
105 *Robertson* 1896, S. 484.
106 *Strand* 1974c, S. 59.
107 *Strand* 1974c.
108 *Robertson* 1896, S. 527 und 626.
109 *Kristiansen* 1974, S. 11.
110 *Strand* 1974b, S. 56. Vgl. auch *Jones* 1967, S. 11 und 59. Er erwähnt, daß bestimmte Clans, Demidari, aber auch Utadari und Galakdari, praktisch in jedem Kamdorf vertreten seien. Das habe eine wirksame Klammer ergeben.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tionelle Aktivität der Fürsten Chitrals war dem an Handelsgütern reicheren Osten, also dem Gilgittal, zugewendet. Deshalb konnten im Bashgaltal die Dörfer unbefestigt bleiben.[111]

Es sei noch erwähnt, daß die Außen- und Handelspolitik der Kam durch die Suli-Institution erleichtert wurde, nämlich die Verbrüderung oder die Aufnahme einer Adoptionsbeziehung mit Angehörigen fremder Ethnien, z. B. Paschtunen. Auf die Art gewann man Gastfreunde, mit deren Hilfe man selbst durch feindliche Gebiete reisen konnte. Man darf allerdings bezweifeln, ob die in unmittelbarem Abwehrkampf stehenden Kafirengruppen sich eine solche Institution leisten konnten.

Wir gingen zu Beginn des Kapitels von der Frage aus, wie die Männer die erhebliche Zeit, die sie nicht für die Produktion einsetzen mußten, sinnvoll nutzten und was mit den erklecklichen Überschüssen geschah, die vor allem die Viehzucht bei geringem Arbeitseinsatz erbrachte. Wir wurden auf die ständigen Kriegsfahrten und die Bestätigungsfeste aufmerksam, wir stießen auf ein politisches System, das einen enormen Zeiteinsatz für informelle Diskussionen benötigte. Ausgeklammert haben wir bisher die Feste im Jahreslauf, da sie bereits eine Besprechung des religiösen Systems voraussetzen. Es mag hier der Hinweis genügen, daß man jeweils ganze Festperioden beobachten kann, an deren Brennpunkten wiederum blutige Opfer mit öffentlichen Bewirtungen erscheinen.

Abschließend dürfte es gut sein, noch einmal zum Ausgangspunkt der Betrachtung zurückzukehren: zu der natürlichen Umgebung. Die gewaltige Bergwelt, in der die Dörfer des Ostkatilandes liegen, bildet nicht nur einen natürlichen Schutz und technische Probleme – sie ist allgegenwärtig bis in Träume und Phantasien hinein. Die höchsten Gipfel zu ersteigen, wäre für die Einheimischen wohl kaum möglich gewesen. In ihrer Unzugänglichkeit luden sie dazu ein, das Numinose zwar nahe, aber doch unerreichbar darzustellen. Eine Gefährdung durch irgendwelche Tiere gibt es dort kaum, aber die Felswand und vor allem der Gebirgsfluß können rasch das Leben des Unvorsichtigen beenden. Man muß sich ferner darüber klar sein, daß die Dörfer im Winter wochenlang durch hohen Schnee voneinander getrennt werden, ja ganze Talschaften werden von der übrigen Welt vollkommen abgeschnitten. Deshalb sind auch die Überfälle auf bestimmte Jahreszeiten beschränkt gewesen. Auf eine Invasion unter solchen Umständen war man weder physisch noch moralisch vorbereitet – das hat Abdur Rahman die Eroberung durch einen überraschenden Winterfeldzug ungemein erleichtert.

Die Perioden völliger Abgeschlossenheit lassen aber auch Zeit zum Nachdenken, zum Erzählen, zum Abhalten von Festen. Vielleicht bedingen sie

111 *Snoy* 1962, S. 44. *Robertson* 1896, S. 479 f. Nach *Herrlich* 1937 gab es in den dreißiger Jahren je 10 000 Ost- und Westkati.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

jene Tendenz zu emphatischer Übertreibung mit, jene Vorliebe für die große Geste, die man bereits in der Ausgestaltung der Bestätigungsfeste spürt und die wir auch in den übrigen Konzeptionen der Religion wiedertreffen werden.

b) Die Prasun

Wir haben gehört, daß das Band der Katisprecher unmittelbar südlich der Hauptkette an einer Stelle durch ein Tal unterbrochen wird, in dem eine selbständige, stark von den übrigen abweichende Sprache zu Hause ist – Prasun.[112] Es wird von 2000 bis 3000 Menschen bewohnt, die sich auf sechs früher befestigte Dörfer verteilen.[113] Die Umweltbedingungen scheinen sich von denen des Katilandes nicht erheblich zu unterscheiden. Die von Edelberg[114] veröffentlichten Photos zeigen jedenfalls eine breite, nur mäßig geneigte Talsohle, deren Felder unter Einsatz eines leichten Pfluges bearbeitet werden. Auch hier ist heute der Mais auf Kosten der Hirse im Vordringen. Seine relativ hohen Erträge sind sehr willkommen, wir erfahren, daß früher die Getreidevorräte nicht ausreichten, um den Anschluß an die nächste Ernte zu sichern. Nach deren Erschöpfung war man hauptsächlich auf Milchprodukte angewiesen.[115] Scheibe bemerkt,[116] daß in Gegenden wie Prasun, die über der Eichen-Mischwaldzone liegen, vor allem Rinder gehalten werden. Schafe spielen keine große Rolle, noch weniger Ziegen. Von einer Almwirtschaft wissen wir durch Buddruss (im Umweg über die Arbeit Snoys),[117] daß die Weiden früher in Almbezirke geteilt waren, die alljährlich an Gruppen von durchschnittlich etwa je zehn (nicht blutsverwandten) Familien verlost wurden. In regelmäßigen Abständen wurden die Milchprodukte zu Tal gebracht.

Man hat den Eindruck, als habe sich die Viehzucht Prasuns stärker auf talnahe Regionen konzentriert als die anderer Gebiete, und das könnte mit einem Grundphänomen der hier lebenden Ethnie zusammenhängen, nämlich ihrer geringeren Aggressivität, die es ihr unmöglich machte, weit entfernte Weiden zu schützen.

Hierzu paßt, daß die Prasun-Männer offenbar schon vor der Islamisierung im Feldbau tätig waren. Wir werden noch erfahren, daß es Götterland gab, das Frauen nicht betreten durften – also muß es von Männern bestellt worden sein. Das Aufsichnehmen solcher Arbeiten dürfte die Vorurteile anderer Stämme bestärkt haben.

Tatsächlich galten die Prasunkafiren als so schwach und kleinmütig, daß man es sich leisten konnte, ihnen Geschenke abzupressen, ja einen regelrech-

112 *Morgenstierne* 1926, S. 46–50. *Ėdel'man* 1965, S. 64–81.
113 *Voigt* 1933, S. 81: 2800 Seelen. *Grjunberg* 1971a, S. 267: 2000 Seelen.
114 Vgl. *Edelberg* 1972.
115 *Snoy* 1962, S. 43.
116 *Scheibe* 1937b, S. 126.
117 *Snoy* 1962, S. 56.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ten Tribut zu erzwingen.[118] Dem Text Robertsons könnte man entnehmen, daß die Prasunleute ihr Überleben eigentlich nur der Rivalität der übrigen Kafirenstämme verdankten, die keinem Nachbarn eine Annexion dieses Gebiets gönnten. Praktisch hatte jedermann mit den Prasun eine gemeinsame Grenze, und so trafen sich hier räuberische Gruppen aus Ost und West.[119] Die Hauptauseinandersetzungen fanden ohnedies auf den Hochalmen statt, über die die Pfade in weit entfernte Operationsgebiete liefen. So erklärt sich, daß die Erbfeindschaft zwischen den Kamkafiren und den ihnen stammverwandten Bewohnern des entlegenen Ramgaltales immer wieder zu Kämpfen führen konnte.

Die Prasun nahmen das alles hin – untertags mit Vorsicht und Unterwürfigkeit, des Nachts zurückgezogen im Schutz ihrer Wehrdörfer. Nur im Winter, wenn die Pässe geschlossen waren, konnte man sich im Prasungebiet sicher bewegen. Es gab allerdings ein Dorf, Pashki (Pushkigrom), das man aus dieser Charakterisierung ausnehmen mußte. Seine Bewohner waren genauso gefährlich wie alle übrigen Kafiren. Robertson beobachtete indessen auch in Shtiwe, wie eine Kriegerschar auszog.[120]

Übrigens wurden die Prasunleute durch die Lage ihres Tales der Verpflichtung enthoben, zur Vorwärtsverteidigung der Kafiren beizutragen. Ihre einzigen islamischen Nachbarn lebten nördlich der Hauptkette im Munjantal. Zu ihnen bestanden feste Handelsverbindungen.[121] Auf die Friedfertigkeit der Prasun vertrauend, brachten die Munjani Salz (und Kleidungsstücke) in die sechs Dörfer. Von dort ging das kostbare Produkt weiter. Auf dem Rückweg nahm man Erzeugnisse kafirischen Gewerbefleißes mit. Der Salzhandel ist inzwischen längst erloschen, aber die Beziehungen bestehen fort und dokumentieren sich in einer Badakhshansammlung des Stuttgarter Völkerkundemuseums.

Zu dieser Haltung paßt durchaus, daß es bei den Prasunleuten keine Hinweise auf spezifische Monumente für Töter gibt. Herrlich glaubte einem Informanten, der ihm versicherte, die „Stufenleiter der Abgaben" in den Verdienstfesten, jene „so primitiv, aber gut gelöste Koppelung persönlichen Ehrgeizes an das Allgemeinwohl", sei hier unbekannt.[122]

Nach den Auskünften, die nun Buddruss[123] erhielt, gab es durchaus Ränge und Rangabzeichen. Palwal[124] berichtet z. B., daß die Leute von Wama beim Erreichen der höchsten Ehrenstufe auch die Paruni einladen mußten. Das ist eigentlich nur auf der Basis von Gegenseitigkeit verständlich.

118 *Robertson* 1896, S. 79 f.
119 Die zentrale Lage wird auf der Sprachenkarte *Grjunbergs* besonders deutlich.
120 *Robertson* 1896, S. 364.
121 *Snoy* 1965, S. 102 und 121–123.
122 *Herrlich* 1937, S. 232. Seiner Meinung nach sollte das auch für die Ashkun gelten.
123 *Snoy* 1962, S. 181–185.
124 *Palwal* III, 1969, S. 15.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die geringe Achtung, die man allgemein vor den Prasunleuten hatte, vielleicht aber auch das Gefühl, sie seien eigentlich fremd und unheimlich, findet ihren Niederschlag in allerhand despektierlichen Geschichten über ihre Herkunft. So heißt es z. B., sie seien Nachkommen von sieben Dämonen, die bei der allgemeinen Vernichtung dieser Unholde durch den Beauftragten der Götter verschont wurden.[125] Auch nach einer anderen Erzählung der Katikafiren des Bashgaltales stammen die Prasun von einem Dämonen ab,[126] dessen Gefährte zum Stammvater der Kati-„Sklaven" wurde.

Andererseits bildete das Prasunland unzweifelhaft den religiösen Mittelpunkt Kafiristans. Wir werden noch erfahren, daß sich in dem Prasundorf Kushteki der Haupttempel Imras erhob, also einer Gottheit, die, wie die Beiträge von Klimburg und Jones zeigen, auch in Südkafiristan verehrt wurde.[127] Es gibt eine ganze Reihe von Hinweisen, daß die religiöse Autorität der Prasunleute allgemein anerkannt wurde. Eine Fülle von Göttergeschichten wird im Prasuntal lokalisiert.

Wie soll man dieses merkwürdige Syndrom — einerseits Verachtung, mit dem ständigen Vorwurf der Feigheit gemischt, dann aber noch Verbindung zu den Dämonen und zuletzt die Rolle als religiöses Zentrum — sinnvoll erklären? Höchst verwirrend ist auch die Nachricht, die Buddruss erhielt,[128] im Prasungebiet werde im Kultgebrauch eine geheimnisvolle „Sprache der Götter" verwendet.

Eine Deutungsmöglichkeit wäre, die Kafiren als Kultverband zu erklären, dessen Priesterstamm in den Prasun weiterlebt. Eine solche Organisation ist bei Iraniern (wo die Magier als eine der sechs „Sippen" der Meder erklärt werden)[129] und bei den arischen Indern (Brahmanen) bekannt. Das gäbe vielleicht eine zusätzliche Erklärung für die Tatsache, daß das Prasungebiet bei der Expansion der Katisprecher verschont wurde.

Vielleicht ist aber die Prasunreligion ursprünglich eine Schöpfung des Katigebietes und wurde nur im Prasungebiet inniger aufgenommen und besser bewahrt als bei den Kati selbst? Dafür ließe sich anführen, daß sich die erwähnte Göttersprache bei näherer Betrachtung als altertümliches und mißverstandenes Kati herausgestellt hat. Dazu würde passen, daß auch heute die Prasun den eindringenden Islam ernster nehmen als ihre kafirischen Mitbrüder.

Auf keinen Fall dürfte es sinnvoll sein, die Religion der Prasun getrennt von der ihrer Katinachbarn zu betrachten. Es handelt sich um zwei Komplexe, für

125 Vgl. *Robertson* 1896, S. 161. Hierzu *Herrlich* 1973a, S. 240. Auch von den Kalash ist eine solche Erzählung bekannt, sie haben die Dämonenabkunft sogar selbst akzeptiert.
126 *Morgenstierne* 1950–53, S. 179.
127 *Elphinstone* 1839, II, S. 377, erwähnt, daß sie von allen Kafiren angebetet werde.
128 Persönliche Mitteilung.
129 *Widengren* 1965, S. 111–114.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

die eine lange Symbiose anzunehmen ist. Sie sind untereinander näher verwandt als mit den religiösen Gestaltungen Südkafiristans.[130]

Was die politische Ordnung der Prasun betrifft, so erfuhr Snoy von Buddruss, daß sich die Kasem-Sippe in Shtiwe auf den Gott Imra (Mara) zurückführe und daß ihr die Häuptlinge von Prasun entstammen. Sie habe heute noch ein Anrecht auf Abgaben aus allen anderen Dörfern.[131] Gelegentlich hören wir auch davon, daß Sippen „Verehrer" bestimmter Gottheiten seien.[132]

Welches System von Intimbindungen zwischen Sippen und Göttern sich hier andeutet und wie die Auswirkungen im politisch-sakralen System waren, werden wir noch darlegen, ebenfalls nach den persönlichen Mitteilungen von Buddruss. Hier sei nur vorweggenommen, daß Prasun offenbar in mancher Hinsicht stärker integriert war als andere Teile Kafiristans. Möglicherweise waren die Dörfer auch in ihrer Ausstattung mit Handwerkern nicht so autark wie die der Kati.

2. *Weltbild und Zeiterfahrung*

Wie stellten sich die Kafiren die Welt vor, in der sie lebten, über den unmittelbar erfahrenen Bereich hinaus? Wo siedelten sie in ihrer Phantasie Götter und Dämonen an?

Den direkten Zugang zu dieser Frage liefert für die Prasun eine Analyse des Sprachgebrauchs. Buddruss[133] hebt hervor, daß das gleiche Wort ihrer Sprache sowohl das eigene Tal wie die ganze irdische Welt bedeuten kann. Die gleiche Talbezogenheit äußert sich auch in einem komplizierten System von Lokalpräverbien, sie geben die Richtung im Verhältnis zu Fluß und Tal an. Die objektiven Himmelsrichtungen treten völlig zurück.

Die eigenen Aussagen der Prasun, die man aufgezeichnet hat, sind karg und widersprüchlich. Robertson[134] berichtet von einer Dreiteilung des Universums: Die obere Welt, *Urdesh* genannt, besteht aus sieben übereinanderliegenden Schichten. Im obersten dieser Himmel, *Il-Münj*, hält sich – wie man im Prasungebiet glaubt – der Gott Mandi auf.[135] Die Himmel werden durch den Nordstern und ein zweites ungenanntes Gestirn zusammengenietet,[136]

130 Um deutlich zu machen, aus welchem Gebiet die Nachricht ist – und damit den Leser auf die Differenzen zwischen Kati und Prasun aufmerksam zu machen –, wird jeder der Götter oder Dämonen in den beiden entsprechenden Formen angegeben, es wird jeweils die ethnische Namensvariante gebraucht. So stammt z. B. eine Angabe über Imra aus Bashgal, über Mara aus Prasun. Ist die Aussage aus beiden Gebieten belegt, heißt es Imra/Mara.

131 *Snoy* 1962, S. 222.

132 *Snoy* 1962, S. 143. Weitere Hinweise bei *Edelberg* 1972, S. 92 f.

133 *Buddruss* 1960a, S. 203 f.

134 *Robertson* 1896, S. 380. Abweichend bei *Dupree* 1971, S. 12. *Snoy* 1962, S. 148, erwähnt, daß nur dieser oberste Himmel einen Namen habe.

135 *Snoy* 1962, S. 72. *Buddruss* 1960a, S. 206.

136 *Robertson* 1896, S. 657.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

möglicherweise stellt man sich vor, sie seien gleichsam auf eine Achse aufgesteckt. Dieses gewaltige Bild wird recht handgreiflich ausgeschmückt – ein bedrängtes Mädchen, das mit einem Seil in den Himmel gezogen wurde, vermag durch ein Schiebefenster im Barte des obersten Gottes auf die Erde zu blicken.[137] Seltsamerweise hören wir wenig von den Sternen. Sonne und Mond können vom Himmel genommen und von einem Reiter davongetragen werden.

Die mittlere Welt, *Michdesh,* auf der die Menschen wohnen, wird als große, nicht näher beschriebene Scheibe gedacht. Unter ihr liegt *Yurdesh.* In dieser Unterwelt werden Paradies[138] und Hölle[139] lokalisiert. Der reguläre Zugang zu Yurdesh führt durch ein Loch im Boden, das man in unmittelbarer Nähe des Zentraltempels im Prasundorf Kushteki zeigte. Der Unglückselige, der hier hinabschaut, ist augenblicklich des Todes. Aber es gibt auch andere Öffnungen, durch die man in die Unterwelt hinuntergelangen kann.[140]

Es ist bereits Snoy aufgefallen, daß diese Kosmographie, in die sicher fremde Elemente eingegangen sind – denn *bisht,* „Paradies", entspricht dem persischen *bihišt* –, nicht ausreicht, um die verschiedenen Aktionen der Götter und Dämonen widerspruchslos zu lokalisieren. Er hat daher betont, daß im Bewußtsein der Kafiren noch ein weiteres Weltbild präsent sei – freilich nur in bestimmten Zusammenhängen aktiviert werde.

In dem zweiten Weltbild liege der Himmel nicht über der Erde, sondern beginne in allmählichem Übergang dort, wo das Obertal endet, in der reinen Region der Bergspitzen und des Schnees. Ein See dicht unter der Almregion gelte als Heimat der Götter. Hier stehe auch jener mächtige Baum, der ein Symbol für Menschen und Götter sei. Der Fluß stelle dann die Verbindung zur mittleren Region, in der die Kafiren hausen, und zum Totenreich nahe dem Talausgang her.

Tatsächlich lassen sich in dieses Konzept viele Angaben einordnen, etwa das Wegschwemmen der für die Toten ausgelegten Gaben mit Wasser, das natürlich talab fließt.[141] Daß die Toten talab gebracht werden, wird häufig erwähnt.[142] Die Götter hingegen schreiten talaufwärts, wenn sie zur Ratsversammlung zusammenkommen wollen.[143] Die Seen, aus denen sie hervortreten, liegen alle in der Hochregion. Reinheit und Heiligkeit dieser Gewässer schlägt sich schon in den Namen nieder.[144]

137 *Snoy* 1962, S. 72.
138 *bisht* nach *Robertson* 1896, S. 381, oder *Barrei Le Bula* nach *Elphinstone* 1839, II, S. 377.
139 Nach *Robertson* heißt sie *zozuk,* nach *Elphinstone Barrei Daggar Bula.*
140 *Snoy* 1962, S. 74, nach *Buddruss,* Text 36.
141 *Robertson* 1896, S. 587.
142 *Snoy* 1962, S. 82, nach *Buddruss* T. 8, 32, 79, 99 und 100.
143 *Snoy* 1962, S. 78, nach *Buddruss* T. 2.
144 *Buddruss* 1960a, S. 205 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Snoy stellt das Weltbild, das er eindrucksvoller noch bei den Kalash bezeugt fand, in einen weiteren Zusammenhang. Er erwähnt das Auftreten ähnlicher Vorstellungen „in archaischen Kulturen" auf Ceram und in Sibirien. Er hält es für „kulturgeschichtlich älter" als das dreigeschossige Weltmodell. Freilich könnte man auch zu einem anderen Ergebnis kommen und die These aufstellen, es handele sich jeweils um die Anpassung an einen engbegrenzten und von einem Fluß bestimmten Lebensraum. Derartige Konvergenzen könnten sich selbstverständlich auch in „kulturgeschichtlich späten" Perioden entwickelt haben.[145]

Ich möchte diesem Weltmodell nicht so hohe Bedeutung im kafirischen Denken einräumen. Typisch erscheint mir, daß die Auffassung des höchsten Berges als „Olymp", die logisch in dieses Konzept gehört, bei den Nordkafiren[146] nur eine relativ untergeordnete Bedeutung hat. Nur von einer Göttin, Kshumai oder Kime, heißt es, sie regiere auf dem Tirich Mir – und dieser Berg liegt noch dazu außerhalb des kafirischen Siedlungsgebietes. Die Göttin zeigt sich denn auch in vielen Erzählungen als Außenseiterin im Pantheon. Vielleicht ist sie von einer unterworfenen dardischen Vorbevölkerung entlehnt.[147]

Ebenso wichtig erscheint mir ein zweischichtiges Weltbild, das eine kuriose Ähnlichkeit mit jenem aufweist, das wir aus deutschen Märchen, z. B. „Frau Holle", kennen.[148] In manchen kafirischen Erzählungen agieren Götter und Dämonen zwar auch unter den Menschen auf der Oberwelt (die von einem nicht weiter charakterisierten Himmel wie von einem Dach bedeckt ist), ihre eigentliche Heimat jedoch ist unter der Erde, wo auch die Toten und die Ungeborenen – vielleicht sind sie identisch – zu Hause sind. Die wichtigste Verbindung zwischen den beiden Seinsebenen sind Seen und Teiche. Wer es wagt, sich hineinzustürzen, der hat schon den Übergang geschafft, so hören wir in Geschichten von Sippenahnherren wie Pedämünd[149] und Kuzum,[150] aber auch in vielen anderen Texten. Daß auch die Götter in dieser Tiefe wohnen, nicht nur der von Imra eingesetzte Totenherrscher, ist den gleichen Quellen zu entnehmen.

Man könnte freilich einwenden, daß die Götter in den Seen selbst hausen, daß die Gewässer nicht nur ihr Aufstiegspfad sind – aber dagegen spricht eine Bemerkung über den Gott Bagisht. Nur von ihm wird ausdrücklich gesagt, daß er im Wasser lebe.[151]

145 *Snoy* 1962, S. 80 f.
146 Im Süden Kafiristans ist die Situation anders. Dort ist aber der Einfluß der dardischen Pashai-Stämme in Rechnung zu ziehen.
147 Vgl. *Snoy* 1962, S. 84.
148 Das Mädchen springt in den Brunnen und kommt auf einer Wiese wieder zu sich. Märchenmotive, die den deutschen ähnlich sind, treten auch in der Folklore der Tadschiken auf. Vgl. *Bleichsteiner* 1953.
149 *Snoy* 1962, S. 74.
150 *Edelberg* 1972, S. 67 f.
151 *Snoy* 1962, S. 144. *Morgenstierne* 1950–53, S. 168.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Allzu konsequent wird auch dieses Bild nicht festgehalten. In anderen Fällen erscheint die Unterwelt als eine Art Verlies, in das man eindringen kann und aus dem man sich befreien muß. So gelingt es dem Gott Mon,[152] auf dem Flügel eines Adlers daraus zu entkommen. Dieser muß das Gewicht mit einem Stein als Ballast ausgleichen.

Gewissermaßen als Kompromiß zwischen dardischer Olymp-Vorstellung und dem Frau-Holle-Motiv gibt es dann noch die Konzeption, daß Götter in Bergen oder Felsen wie in einem Hause leben. So öffnet Kshumai „auf dem Mesir-Berge" sieben Fenster, bis Mon dann nach der Öffnung des achten Fensters seine mythische Heimat erkennt.[153] Der von den Göttern verjagte Sohn des Gottes Diwog flüchtet sich in einen Felsen, aus dem er offenbar nicht vertrieben werden kann.[154] Eine Variante dieses Motivs liegt vermutlich vor, wenn es heißt, der Gott Züzum throne in einem Eisberg[155] – hier ist wohl ein Gletscher gemeint.

Es ist nun die Frage, ob in das Weltbild, das an das Frau-Holle-Märchen erinnert, nicht noch eine weitere Kategorie eingeführt werden muß. Manchmal entsteht der Eindruck, als stelle man sich die Unterwelt mit analoger Neigung unter dem Tale vor, so daß jener Teil der unteren Etage, der den Hochweiden entspricht, der höhere Aufenthaltsort der Götter ist, während Dämonen und Tote unterhalb der tieferen Talregionen hausen. Aber damit unterstellen wir eine Konsequenz, die dem Denken der Kafiren fremd ist. Auch die Dämonen haben etwas mit der Almregion zu tun.[156] Jener mächtige Unhold, der die Göttin Disani schwängert, taucht aus einem See in der Hochregion auf.[157] Manchmal gewinnt man sogar den Eindruck, es gehöre e i n e Talseite oder eines von zwei Paralleltälern dem unheimlichen Bereiche an.

Inkompatibel mit allen anderen Vorstellungen ist das Konzept, demzufolge die mittlere Welt über dem Körper eines hinabgedrückten „Riesen" errichtet ist, von dem es vorher aber schon heißt, er sei aus dem Boden hervorgestiegen.[158]

Man ist versucht, eine gewisse Ordnung hineinzubringen und manche Vorstellungen speziell den Kati, andere aber den Prasun zuzuschreiben. Es wäre auch möglich, sich darauf zu berufen, daß die Prasun halbunterirdische Häuser hatten, daß ihnen die Konzeption des Hinabsteigens und Hinabsehens in einen unterirdischen Raum, also eine tiefere Seinsebene, präsent sein mußte. Aber sicherlich dürfen wir hier nicht zu weit gehen.

Im Gegensatz zu dem engen Horizont des Weltbildes steht die fast all-

152 *Robertson* 1896, S. 400.
153 *Snoy* 1962, S. 148.
154 *Snoy* 1962, S. 141.
155 *Snoy* 1962, S. 78.
156 *Snoy* 1962, S. 82.
157 *Morgenstierne* 1950–53, S. 168.
158 *Snoy* 1962, S. 91, 93.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gemeine Auffassung, die kafirischen Stämme seien aus dem Süden in die heute von ihnen bewohnten Täler eingewandert.[159] Vielleicht hängt damit zusammen, daß die Mythen fast ausnahmslos die Frage außer acht lassen, wie Landschaft und Mensch entstanden sind. Wir müssen uns mit der summarischen Angabe begnügen, ein oberster Gott habe die Welt geschaffen. Alle Aufmerksamkeit konzentriert sich auf das Ordnen von etwas Vorgefundenem, die Bewältigung einer vorgegebenen Umwelt.[160]

Eine Art Sintbrand-Mythe ist von den Kati bekannt. Es heißt, daß nur ein Geschwisterpaar — die Ahnen der Kati — gerettet wurde, als die Sonne sich der Erde so stark näherte, daß alles andere Leben versengt wurde.[161]

Wenn wir uns der Zeiterfahrung zuwenden, so ergibt sich, daß Snoy bereits das Kalenderwesen der Kafiren,[162] aber auch den Ablauf ihrer Jahresfeste, ihre Verdienstfeste, den rituellen Aspekt ihrer Kriegszüge, Antagonismen, den Ablauf der agrarischen und viehzüchterischen Tätigkeit, die Einsetzung und das Wirken der Exekutive, aber auch eine Rechnung nach Generationen als Ansatz zu einem Chronologiesystem in e i n e m gewichtigen Kapitel behandelt hat. Das ist zweifellos der äußerste Kreis dessen, was man hier berücksichtigen kann. Ich möchte mich daher auf einige grundsätzliche Bemerkungen beschränken.

Das Kalenderwesen, mit dem wir uns an anderer Stelle auseinandersetzen müssen, zeigt sehr geringe Tendenz, sich einem starren Schema zu fügen. Ohne daß dies jemals ausgesprochen würde, werden die Gliederungsperioden so manipuliert, daß die Feste sich optimal den Schwankungen des Klimas und den von sozialen Interaktionen diktierten Bedürfnissen unterordnen. Gerade die Darstellung von Lentz, der viel frustriertes Ordnungsstreben zugrunde liegt, macht das klar.[163] Das Zurücktreten aller objektiven Regelungen, die ein größeres Siedlungsgebiet erfassen, entspricht der subjektiven Raumauffassung, die mit dem entrückten Anhaltspunkt, dem Polarstern, nicht viel anfangen kann.

Das Rechnen nach Generationen unter Vernachlässigung ihrer jeweiligen Dauer entspricht ebenfalls dieser Einstellung.

Wir haben bereits gehört, daß es zahlreiche Einwanderungstraditionen gibt. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß auch in den mythischen Texten keine Schöpfungsphase im engeren Sinn in Erscheinung tritt. Allerdings ist die

159 Vgl. *Snoy* 1962, S. 38–40. Nur von einzelnen Stämmen heißt es, sie seien Nachkommen von Dämonen, aus einem Donnerkeil entstanden, oder gar Nachkommen einer Wölfin. Vgl. *Herrlich* 1937a, S. 239 f. Außerdem gibt es die konkreten Berichte von der Eroberung des Ostkatilandes.

160 *Buddruss* spricht deshalb mit Recht von Urzeit-(nicht Schöpfungs-)mythen. *Buddruss* 1974, S. 31.

161 *Snoy* 1962, S. 40.

162 *Snoy* 1962, S. 97–124.

163 *Lentz* 1939, bes. S. 91.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Welt nicht von Anfang an für Menschen bewohnbar. So fehlen z. B. Sonne und Mond am Himmel.[164] Die Aufmerksamkeit konzentriert sich auf eine Phase, in der die Götter in schärfstem Kampf gegen die Dämonen stehen, daneben aber noch Zeit und Kraft finden, den Menschen die wichtigsten Kulturgüter zu schenken und sie zu belehren. So erschafft z. B. in einem von Buddruss mitgeteilten Text der oberste Gott die Wassermühle, weil die Menschen ohne sie nicht auskommen können.[165] Diese Ereignisse der Einnistungsphase werden dann, besonders in Prasun, in die engste selbsterlebte Umgebung versetzt. Eine direkte Verbindung mit dem Ahnherrn einzelner Sippen wird in Erzählungen hergestellt, die Buddruss und Edelberg aufzeichnen konnten – wiederum in Prasun.[166]

Manchmal wird ausdrücklich von einer Zeit gesprochen, in der die Götter noch gegenwärtig waren und die Menschen belehrten.[167] Das legt den Gedanken nahe, daß sie sich darauf in die Himmelsschichten zurückgezogen haben, die in den Mythen keine Rolle spielen. Es bedarf daher menschlicher Initiative, um sie – wenigstens vorübergehend – am menschlichen Dasein zu interessieren. Damit läßt sich die Tatsache verbinden, daß Zukunft und Jenseitserwartungen bei den Kafiren fast unerwähnt bleiben. Aber vielleicht ist das ein allgemeines Indiz seelischer Gesundheit.

Es muß noch ein Ordnungsschema erwähnt werden, das zwar mit dem bisher Besprochenen in Korrelation steht, aber weit weniger räumlich festgelegt ist. Es handelt sich um die Teilung der Welt in eine männliche und eine weibliche Sphäre.

Das männliche Prinzip, vage mit jenem Bereich verknüpft, den wir das Spirituelle nennen würden, zeichnet sich durch die Qualität der Reinheit aus, die sich im Sakralen zu höchster Dichte steigert. Bestimmte Substanzen – wie das klar rinnende Wasser, das rauchende Blut der Opfer und der duftende Wacholder – sind ihm zugeordnet.

Dem gegenüber steht das „Ewig-Weibliche", das im Sexuellen den Mann zu sich herabzieht, in Menstruation und Geburt seine unheimliche Macht entfaltet. Ihm ist die Auflösung zugeordnet, Tod und Verwesung. Der Mann, der die Ordnung seiner Sphäre verletzt, etwa durch Bruch des Exogamiegebots, gerät in dieses dunkle Reich, ebenso der, dem niemals der Zugang zum Heiligen gegönnt war, der Sklave oder der ungläubige Feind, der Moslem.

Bei näherer Betrachtung löst sich freilich die Klarheit dieses Gegensatzpaares auf. Wir werden noch erfahren, daß es eine Göttin der Geburt gibt und daß durch den Bereich der Verwesung ein Weg führt, der die Ahnen zur Reinheit und beschützenden Macht emporsteigen läßt.

164 Darüber *Buddruss* 1974, S. 31.
165 *Buddruss* 1960a, S. 202 f.
166 *Edelberg* 1972, S. 67–69.
167 *Snoy* 1962, S. 130.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Snoy[168] hat daher eine Relativierung vorgeschlagen: Man müsse davon ausgehen, daß das Eindringen in einen Bereich des jeweils anderen Geschlechts gefährlich sei. Da aber Informant und Forscher dem männlichen Lager angehören und dessen Wertung mitbringen, sei die ursprüngliche Gleichberechtigung der Partner übersehen worden. Man habe gar nicht gemerkt, daß sich auch im weiblichen Bereich eine eigenständige Pyramide der Heiligkeit aufbaue. Snoy bedauert, daß wir eben nicht wissen, wie sich die Szene von der anderen Seite gesehen ausnimmt. Er betont aber, daß die Sklaven immerhin das Recht haben, die Trommel – ein im sakralen Bereich wichtiges Instrument – zu schlagen. Bei den Bestattungszeremonien ist ihre Mitwirkung notwendig.

Es ist die Frage, ob damit nicht eine Simplifikation entsteht; soviel ich sehe, gibt es innerhalb der unreinen Sphäre neben der „Gegenheiligkeit", die Snoy hervorhebt, auch das bloße Manko. Es erscheint mir fraglich, ob man den Kafiren unterstellen darf, sie hätten die Moslems mit dem weiblichen Prinzip in Verbindung gebracht.

Was Heiligkeit und „Gegenheiligkeit" betrifft, so liegt die Vorstellung nahe, daß hier eine Ergänzung und Begegnung nötig ist. R. F. Strand erzählte mir, man betrachte in Kamdesh das richtige Leben unter dem Bilde einer ausgewogenen Mahlzeit: männliche, d. h. vom Mann bereitgestellte, Produkte (Milch und Fleisch) und weibliche (Zerealien) müßten in entsprechendem Maße vorhanden sein.

3. Götter und Dämonen

In der Vorstellung der Kafiren wird die Welt nicht nur von Menschen und Tieren, sondern auch von normalerweise unsichtbaren Wesen bewohnt, die mit übernatürlicher Macht begabt sind. Die oberste Gruppe, denen im allgemeinen Unsterblichkeit zugeschrieben wird,[169] kennen wir unter der Kollektivbezeichnung Delu (Kati) oder Luzu (Prasun).[170] Sie entspricht dem Pantheon vieler anderer Religionen.

Hinsichtlich der personellen Zusammensetzung der Götterwelt liegen mehrere Listen vor, die älteste noch vom Beginn des 19. Jahrhunderts. Sie sind sicher nicht komplett und umfassen wohl nur die allgemein anerkannten Namen, wenn auch die Angabe Biddulphs, die Kafiren hätten 18 000 Gottheiten, als Übertreibung im Stile des Hinduismus gelten muß.[171]

168 *Snoy* 1962, S. 232.
169 Der Sohn der Göttin Disni wird von ihr selbst getötet (*Snoy* 1962, S. 141 f.). Auch vom Kriegsgott heißt es gelegentlich, er sei gestorben. Verwundung von Göttern wird ebenfalls berichtet.
170 *Morgenstierne* 1950–53, S. 165 und 179.
171 *Snoy* 1962, S. 125 f. *Palwal* II, 1969, S. 61. *Dupree* 1971, S. 13.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Es gab allerdings auch eine weitverbreitete Auffassung, nach der die Kafiren nur einen „wirklichen" Gott als Schöpfer und Ordner der Welt anerkannten. Alle anderen Potenzen seien entweder seine Emanationen (so die Göttin, die das weibliche Prinzip verkörpert) oder aber von ihm geschaffen und zur Ausführung seiner Pläne eingesetzt.[172] Möglicherweise ist diese Interpretation von Anfang an durch islamischen Einfluß bedingt. Sicher hat sie unmittelbar vor und besonders nach der Bekehrung erheblich an Bedeutung gewonnen.

Meistens wird aber die Stellung der Gottheiten viel höher und selbständiger aufgefaßt. Sie sind von Anfang an da oder haben einen Stammbaum, der in der Regel nicht mit der obersten Gottheit zusammenhängt. Jedoch verfügen nicht alle über die gleiche Macht, noch genießen sie gleiches Ansehen. Sie haben getrennte Funktionen, wenn auch Überschneidungen und Doppelbesetzungen vorkommen. Bedeutende Gottheiten vereinigen in sich verschiedene Möglichkeiten, zwischen denen sich oft ein sinnvoller Zusammenhang herstellen läßt. Andererseits gibt es Hypostasen.

Jedenfalls ist das Pantheon vieldeutig und geschichtet. Einer unteren Schicht könnte man Gottheiten zuweisen, die Naturgewalten verkörpern, entweder generell oder mit Bezug auf ein ganz bestimmtes Phänomen.

So gilt der Gott Züzum den Prasunleuten als Herr der eisigen Winterkälte, Bagisht wiederum ist Gott aller Gewässer, Sudrem der Wettergott, aber auch Kshumai ist für den Regen zuständig, der das Heranreifen der Saat und der Früchte ermöglicht.[173] Als Gottheit eines bestimmten Flusses kennen wir vorläufig nur die Göttin Lunang.[174] Sie herrscht über den Prasunfluß und verkörpert ihn in all seiner Wildheit und Launenhaftigkeit. Tänzelnd kommt sie herab als geschmücktes Mädchen, um Segen oder Gefahr zu bringen. Kshumai könnte man als Göttin des Tirich Mir auffassen, aber das ist dann nur einer ihrer Aspekte.[175]

Größer ist die Anzahl jener Gottheiten, die über bestimmte Bereiche der menschlichen Existenz und die dafür wichtigen Einrichtungen wachen. So ist Gish der Gott des Krieges, Sudrem gilt als Priester der Götter und damit wohl auch als Schützer irdischer Priesterschaft. Wushum ist Gott der Rechtsprechung. Die sieben Paneu sind die Bringer des Todes, Maramalik ist der Wächter des Totenreiches. Eine ähnliche Aufgabengliederung haben wir auch bei weiblichen Gottheiten. Wir werden Nirmali als Göttin der Geburt und der weiblichen Funktionen kennenlernen. Die Töchter Imras sind für den Ackerbau zuständig. Saranji waltet über Weizenspeicher und Schmelzbuttergefäße.

Allgemein ist die Vorstellung, daß die Götter bestimmte Dörfer oder aber

172 *Robertson* 1896, S. 382. *Palwal* II, 1969, S. 63.
173 *Snoy* 1962, S. 78 und 89. *Buddruss* 1960a, S. 205.
174 *Buddruss* 1960, S. 202 f.
175 *Robertson* 1896, S. 411.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

in Prasun bestimmte Sippen in einer persönlichen Zuordnung beschützen und dafür besondere Verehrung genießen. Im Prasungebiet könnte man versucht sein, einen Zusammenhang zwischen den spezifischen Tugenden dieser Sippen und dem Charakter des gewählten Gottes festzustellen.[176]

Darüber liegt eine Ebene, in der die Götter als integrierte Gemeinschaft, aber gemäß ihren Vorzügen und Schwächen arbeitsteilig handeln. Die „Führungsgruppe" des Pantheons besteht aus ausgeprägten Individualitäten. Man spürt die Liebe und das Interesse der Erzähler, die sich mit ihnen und ihren Abenteuern beschäftigen. Manchmal denkt man an die These Dumézils,[177] das Pantheon indoeuropäischer Völker spiegele deren ständische Gliederung. Dann würde man Imra, Mon und Gish als Inhaber sich ergänzender Positionen deuten. Der oberste Gott entspricht dem weisen und doch listigen Anführer. Ihm stehen ein kluger und kühner jüngerer Berater und Helfer, nämlich Mon (Mandi), und ein etwas beschränkter Schlagetot, nämlich Gish, zur Seite. Eine einzige Göttin steht ihnen gleichberechtigt gegenüber: Disani verkörpert die Weiblichkeit in allen ihren Facetten — die soziale Position der Frau bietet eben keinen Platz für Differenzierung.

Charakter und gemeinsame Aktionen des Pantheons werden aber erst deutlich, wenn man sich die gemeinsame Aufgabe dieser Göttergruppe, das Werk, das sie den Menschen hinterlassen haben, vor Augen hält. Sie sind zuerst und vor allem Gestalter dieser Welt, wobei zur Gestaltung nicht nur die Schaffung von Normen und das Erfinden im technischen Bereich, sondern auch der Gewinn von Lebensraum mit List und Gewalt gehören. Hauptbeschäftigung der Götter in der hohen Zeit ihrer irdischen Aktivität war der Kampf gegen mächtige Feinde. Diese verkörpern die Umwelt; damit ist nicht nur die Natur gemeint, die stets schroff und bedrohlich bleibt, sondern auch die fremden Völker jenseits der umgebenden Bergketten. Die eigene Ordnung muß aufgezwungen und stets verteidigt werden.

Robertson hat die Verhältnisse Kafiristans als die eines immerwährenden Krieges charakterisiert, in dem der Friede als kurze Unterbrechung nur dann eintritt, wenn die Gegner gleichermaßen erschöpft sind oder aber eine Partei, hoffnungslos unterlegen, eine untergeordnete Position akzeptiert.[178]

Hier muß ein tiefgreifendes Erlebnis vorliegen. Die Hauptbeschäftigung gerade der höchsten Götter ist daher keineswegs Lieben und Zeugen wie im Pantheon der lebensfreudigeren Griechen, sondern das Siegen über grobschlächtige dunkle Gestalten. Die Vorstellung, daß es innere Spannungen in der Götterwelt geben könnte, vermochte sich angesichts von so viel äußerer Bedrohung nicht durchzusetzen.[179] Wir haben eine sich solidarisch, ja verwandt

176 *Motamedi-Edelberg* 1968, S. 11.
177 *Dumézil* 1952.
178 *Robertson* 1896, S. 567.
179 Es wird von einem Clan der Götter gesprochen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fühlende Gemeinschaft vor uns, die auch manche Außenseiter, vielleicht Überläufer, integriert. Es gibt wohl Streit und Vertreibung, auch Mitgefühl einzelner mit besiegten Feinden, aber keinen Verräter, der sich mit Loki vergleichen ließe.

Die zunächst seltsam anmutende, aber bei der Durchsicht der Texte immer wieder in die Augen springende Konsequenz ist, daß es keine Liebesgeschichten innerhalb der Göttergemeinschaft gibt, vermutlich auch keine Ehen. Keinem Gott wird eindeutig nachgesagt, er stamme aus einer solchen Verbindung. Partner und Partnerinnen kommen vielmehr gerade aus jenem Lager, das man so leidenschaftlich bekämpft und das wir hier generalisierend unter der Bezeichnung „Dämonen" zusammenfassen wollen. Nur in Südkafiristan, also unter anderen geistigen Voraussetzungen, hören wir von Götterpaaren.[180] Im Norden gibt es zwar Riten, die auf solche Paare schließen lassen, aber sie werden niemals klar herausgehoben. Von Gish heißt es, er habe eine Gefährtin, aber die Art der Beziehung und die Herkunft der Partnerin sind eher dubios: ihr Vater soll zwar ein Gott, aber Mohammedaner gewesen sein.

Es gibt einige wenige Nachrichten, daß sich die Götter nicht nur mit Dämonen, sondern auch mit Menschen verbinden. Dabei wird aber nicht gesagt, welche Aufgabe dem aus dieser Verbindung entsprungenen Halbgott zukommt.

Was bisher über die dämonischen Gegenspieler der Götter gesagt wurde, ist freilich nur das Hervorheben e i n e s Aspekts, der zudem nur einer besonders mächtigen Gruppe dieser unheimlichen Wesen zukommen dürfte. Wenn wir näher auf sie eingehen, stellen wir fest, daß man an verschiedene Kategorien von Dämonen geglaubt hat: gutwillige (solange man sie nicht reizt) und gefährliche, mächtige und verhältnismäßig schwache (die aber lästig und launisch sind). Wir haben gesehen, daß es unter ihnen Männer und Frauen gibt. Eine gewisse Tendenz ist vorhanden, die weiblichen Wesen als hilfsbereit und weniger bedrohlich anzusehen.

Die Chance, mit Hilfe der Forschungen der letzten Jahrzehnte eine durchgehende Ordnung zu rekonstruieren, ist gering, da der Islam ja eine eigene Welt von Feen und Geistern mitgebracht hat, die ihrerseits durch lokale Elemente aus Nachbargebieten angereichert ist. Aber darf man selbst für die heidnische Zeit ein kohärentes System annehmen? Trotz aller Unsicherheit müssen wir uns mit dem Thema hier eingehender befassen, da wir nicht, wie bei den Göttern, durch Darstellung der individuellen Charaktere verdeutlichen können.

Die auf diesem Gebiet herrschende Verwirrung spiegelt sich bereits in der Terminologie der europäischen Autoren. Robertson[181] spricht vom Teufel, von

180 *Gardner* 1898, S. 111.
181 *Robertson* 1896, S. 412–415.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dämonen und Feen. Snoy unterscheidet Riesen[182] und Geister[183]. Im Text spricht er auch von Feen und Hexen. Er ist bemüht, Ränge von unterschiedlicher Macht und Reinheit herauszuarbeiten, in Analogie zu dardischen Vorstellungen. Darin kann ich nicht ohne weiteres folgen. Man sollte aber annehmen, daß eine Analyse der einheimischen Bezeichnungen zur Klärung beiträgt. Bei den Kati wurden die mächtigen, meist riesenhaft geglaubten Dämonen, die als Gegenspieler der Götter auftreten, *yush* genannt, ihre weiblichen Partner *wutr*.[184] Nach Angaben, die Friedrich erhielt, lautet die übergreifende Bezeichnung für diese Kategorie *dew*.[185] Die weiblichen Wesen konnten auch *dänik* oder *balo* genannt werden.[186] Angeblich stehen über den Dews noch die *dewutr* oder *perian*, deren höchste die Götter sind. Eine deutlich abgegrenzte Kategorie unterhalb der Ebene Yush/Wutr läßt sich hingegen nicht erkennen.[187]

Etwas klarer ist das System in Prasun. Auch hier treffen wir *yush* als Bezeichnung für jene männlichen Dämonen, die einst mit den Göttern um die Macht rangen. In genauer etymologischer Entsprechung, wie mir Buddruss mitteilt, heißen ihre weiblichen Partner *wechi* oder *wyechi*.[188] Daneben tritt in Texten, die Buddruss gesammelt hat, noch eine andere Gruppe in Erscheinung, deren Männer *weri*,[189] deren Frauen aber *jeini*[190] heißen. Diese Kategorie steht ebenfalls nicht eindeutig unter den Yush/Wechi. Man darf eher mit Rangunterschieden rechnen, die man als individuell oder sippenbedingt aufzufassen hat, analog den Abstufungen des Sozialprestiges unter den freien Kafiren.

In der Beschreibung des Yush bei den Nordkafiren wird immer seine Kraft und riesenhafte Größe hervorgehoben. So heißt es in einem Prasuntext, sein Scheitel reiche fast bis an den Himmel heran, nur vier Fingerbreit fehlen.[191] Unter seinen Schritten erzittert die Erde.[192] Die Yush sind rot – wie englische Soldaten in Indien. Man fragt sich, ob dabei auf die Farbe der Uniform oder aber auf Haut- und Haarfarbe angespielt wird.[193] Der mächtige Handabdruck eines Yush auf einem Felsen zeigt sechs Finger.[194]

182 *Snoy* 1962, S. 157–161.
183 *Snoy* 1962, S. 161–167.
184 *Morgenstierne* 1950–53, S. 165.
185 *Snoy* 1962, S. 162.
186 *Morgenstierne* 1950–53, S. 166. Da *balah* eine in ganz Chitral übliche Dämonenbezeichnung ist, ist hier große Vorsicht geboten.
187 *Snoy* 1962, S. 162. *Morgenstierne* 1950–53, S. 165.
188 *Edelberg* 1972, S. 48: *wäči*.
189 *Snoy* 1962, S. 157. Die *weri* wiederum gliedern sich in zwei Gruppen, von denen die eine bei Tag, die andere bei Nacht umgeht.
190 Die Schreibung *jini* ist fehlerhaft, wie mir *Buddruss* mit Brief vom 24. 9. 73 mitteilt. *jeini* ist etymologisch gleich Kati: *dänik*.
191 *Snoy* 1962, S. 73. Selten ist die Vorstellung von zwerghaften Dämonen. Vgl. aber *Snoy* 1962, S. 74.
192 *Snoy* 1962, S. 158. 193 *Robertson* 1896, S. 413. 194 *Robertson* 1896, S. 414.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Die Wutr oder Wechi werden niemals als besonders attraktiv geschildert. Von der Mutter des Mara heißt es, sie sei eine Dämonin, seine Frau eine Hexe. Die beiden Frauen des Munjem Malik – offenbar derselben Sippschaft zugehörig – werden wohl nicht ohne Grund um eines schönen, schwarzhaarigen Mädchens willen vernachlässigt. Man fragt sich erstaunt, worin überhaupt ihre Anziehungskraft auf die Götter beruht, und kann ihnen höchstens zugute halten, daß auch den Göttinnen keine besonders ästhetischen Qualitäten nachgerühmt werden. Als Disni Mandi zu höchster Kraftanstrengung reizen will, tut sie dies keineswegs mit zarter Geste – sie zieht die Hosen aus.[195] Nur einmal heißt es von der Tochter eines „Riesen", sie habe sich in eine verführerische Frau verwandelt. Sie erscheint aber auch als Eisenkette(?).[196] Man könnte meinen, hier auf eine kuriose Konsequenz jener Weltdeutung zu stoßen, die den gesamten Bereich des Erhabenen dem Manne zuordnet. Dunkle dämonische Züge – auch Häßlichkeit und Derbheit – konzentrieren sich auf die Frau.[197]

Die Yush und ihre Weiber können in Tiergestalt auftreten – manchmal von einem Glanz verklärt, der dem der Götter in nichts nachsteht –, so ein Yush, der als Widder Disni schwängert.[198] Sie können aber auch als Vögel oder Schlangen erscheinen.[199] Einmal hören wir, daß sich der Bruder eines Dänik-Mädchens, das sich mit einem Menschen eingelassen hatte, in Bärengestalt am heranreifenden Mais gütlich tat. Der Liebhaber schoß das vermeintliche Tier an, was schließlich zur Trennung des Paares führte.[200]

Dämonen können getötet werden, nicht nur von Göttern, sondern auch von ihresgleichen und von Menschen. Dabei entweicht ihre Seele durch das Scheitelloch.[201] Man darf allerdings nur einmal auf sie losschlagen, ein zweiter Hieb macht sie wieder lebendig. Pfeile, die mit Kot eingerieben wurden, sind für sie tödlich.[202] Oft heißt es, daß Dämonen mitten entzweigeschnitten oder zerstükkelt werden. Ein tanzender Dämon fällt auseinander, als Mon ihm die Schrauben aus dem Körper zieht – offenbar an den Gelenken.[203] Freilich verwandelt sich jeder Teil wieder in einen Dämon, so daß sieben Feinde getötet werden müssen. Ein andermal hören wir vom Grab einer Wechi.[204]

Die Sozialordnung der Dämonen entspricht etwa der der Götter. Auch sie haben einen Anführer. Er ist gemeint, wenn Robertson von dem „Teufel

195 *Snoy* 1962, S. 90.
196 *Snoy* 1962, S. 159. Nach *Buddruss* T. 34.
197 *Snoy* 1962, S. 224–229.
198 *Morgenstierne* 1950–53, S. 167.
199 *Snoy* 1962, S. 157.
200 *Snoy* 1962, S. 169.
201 *Snoy* 1962, S. 157.
202 *Snoy* 1962, S. 159, nach *Buddruss* T. 99.
203 *Robertson* 1896, S. 383.
204 *Edelberg* 1972, S. 49.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Yush" spricht.[205] Wir hören aber auch von ihren Weibern, von denen die alten eher gutmütig und hilfreich sind, und von ihren Kindern. Ähnlich wie die Götter treten sie in Gruppen zu sieben auf.

Die Yush haben wie die Götter ihre Almen. Ihnen gehören Felder, die sie bewässern und auf denen sie säen.[206] Aber meist werden sie als Jäger geschildert, plump, wie grauer Vorzeit entstammend. Dazu paßt, daß sie speziell mit der altertümlichen Hirse zu tun haben. Ihre Waffen sind Bogen und Pfeil.

Die urtümliche Lebensform der Dämonen wird anekdotenhaft geschildert. Eine alte Wechi muß erst lernen, wie man mit Dreifuß, Steintopf und Holzlöffel über dem Feuer kocht. Früher hockte sie sich selbst hin, hielt anstelle des Feuers eine Hand unter den Leib, mit der anderen rührte sie in ihrem Bauch herum.[207]

Sind Erinnerungen an eine Vorbevölkerung in das Bild dieses Dämonenvolkes eingegangen? Den Yush wird das Erbauen von Türmen und Tunneln zugeschrieben. Dorfruinen mit sehr engen Häusern erklärt man als ihre Hinterlassenschaft. Für eine solche Deutung spricht, daß die Prasun als Nachkommen von sieben Yush gelten, die Mon verschonte.[208] Nach anderen Erzählungen hat der Gott Bagisht nach der Eroberung der Dämonenburg zwei Kinder am Leben gelassen und aufgezogen; der eine, Werek, wurde zum Stammvater der Prasun, auf den anderen, Zuzuk, führt sich die Sklavenbevölkerung der Kati zurück.[209] Zu dieser Konzeption könnte passen, daß die Riesen im Obertal zu Hause sind, während die Götter aus der Niederung herandrängen.[210]

Andere Angaben wieder bedeuten, daß auch spätere äußere Feinde der Kafiren Vorbilder geliefert haben. Die Anthropologie der Kafiren ist ja an den Grenzen des eigenen Volkstums zu Ende. Vielleicht erscheinen deshalb die Dämonen oft zu Pferd.[211] Immer wieder werden sie mit dem Eisen in Verbindung gebracht, ja sie selbst sind aus diesem Metall.[212] Ein fremdes Motiv haben wir auch vor uns, wenn wir von einer unterirdischen Wasserleitung hören, die eine Riesenburg uneinnehmbar macht. Mandi schläft mit den Töchtern des Riesen und erfährt das Geheimnis, dann zerstört er die Rohre. Von Durst gequält, tötet der belagerte Riese eigenhändig seine Töchter, bevor ihn Mandi erschlägt. Wiederum wird eine Riesenfrau verschont.[213]

205 *Robertson* 1896, S. 412 f.
206 *Snoy* 1962, S. 159.
207 *Edelberg* 1972, S. 52.
208 *Robertson* 1896, S. 16. *Herrlich* 1937a, S. 240. *Morgenstierne* 1950–53, S. 178.
209 *Morgenstierne* 1950–53, S. 179.
210 *Snoy* 1962, S. 82, nach *Buddruss* T. 78.
211 *Snoy* 1962, S. 158, nach *Buddruss* T. 71.
212 *Snoy* 1962, S. 159.
213 *Snoy* 1962, S. 149. Dieses Motiv knüpft sich in- und außerhalb des heutigen Dardgebiets an Stellen, wo Herrschersitze der Vergangenheit zu vermuten sind (Darel, Swat).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Der Yush sei immer bösartig, niemals wohlwollend, schrieb Robertson,[214] gefährlich für Mensch und Vieh nennt ihn ein Text, den Morgenstierne aufgezeichnet hat.[215] Solche Dämonen fressen Menschen, auch Mon ist gefährdet.[216] Eine Dämonin bringt Fleisch ihrer Opfer den Kindern mit, sie glauben, es sei Ziegenfleisch. Die Dämonin stirbt erst, nachdem man sie halbiert hat; sie haust im Wasser, also in der Unterwelt. Dorthin flüchtet auch ein Dämon, den man beim Diebstahl von Kühen ertappt hat.[217]

Andererseits gibt es Geschichten über Ehen zwischen Dämonen und Menschen und von gegenseitiger Hilfe. Höchst merkwürdig ist, was Buddruss als Text 40 aufgezeichnet hat:[218] Ein Mädchen gerät in ein Haus voller Leckerbissen. Als sie vom Hausherrn, einem Zwerg, entdeckt wird, heiratet sie ihn und gebiert ihm sieben Söhne, die sie später ihrer eigenen Mutter zeigt. Die Söhne der Menschenfrau beschenken ihre Großmutter, sollen aber ihre Gesichter vor ihr verbergen. Ein Knabe, der sie trotzdem ansieht, hat plötzlich ein klaffendes Loch im Gesicht, das dann von seiner Mutter wieder geheilt werden muß. Das bedeutet, daß das Mädchen nicht nur einen Dämon geheiratet hat, sondern selbst von Mutterseite unholder Abstammung ist. Ein andermal heißt es, daß ein Mann die Tochter eines Dämons heiratet. Er kommt mit seinem Schwiegervater gut zurecht. Im gleichen Text[219] wird erzählt, daß ein Dämon eine Medizin darreicht, die zu einer Zwillingsgeburt führt. Allerdings muß ein Kind abgeliefert werden.

Ein andermal bedroht ein Mädchen, das einen Dämon geheiratet hat, mit diesem zusammen den eigenen Bruder. Ihr Sohn aber, selbst den Yush zugehörig, hilft mit, das gefährliche Elternpaar zu töten. Letzten Endes aber trennen sich Mensch und Dämon – sie passen nicht zusammen.[220] Snoy erzählt (nach Buddruss) von sieben „überirdisch entstandenen" Frauen, die sieben Brüder geheiratet haben und sie nun anstiften wollen, deren einzige Schwester zu töten. Ob sie eigentlich Dämoninnen sind, bleibt unklar.[221] Der weitere Verlauf der Geschichte entspricht jedenfalls einem bekannten Topos.

Es gab einen Kult der Yush und ihrer weiblichen Partner; er steht in besonderer Verbindung mit dem Feldbau. Das widerspricht eigentlich der kategorischen Aussage von der Bösartigkeit der Dämonen. Robertson erklärt,[222] man wolle sie ja nur beschwichtigen und durch Opfer versöhnen. Man bete sie keineswegs an und tanze auch nicht ihnen zu Ehren.

214 *Robertson* 1896, S. 414.
215 *Morgenstierne* 1950–53, S. 178 f.
216 Eine kannibalische Dämonin wird durch Lösen einer Rätselfrage besiegt. Vgl. *Snoy* 1962, S. 159.
217 *Snoy* 1962, S. 74, nach *Buddruss* T. 99.
218 *Snoy* 1962, S. 73 f.
219 *Snoy* 1962, S. 158–160, *Buddruss* T. 34.
220 *Snoy* 1962, S. 160.
221 *Snoy* 1962, S. 75.
222 *Robertson* 1896, S. 414 bzw. 412.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Robertson beschreibt einen kleinen rohen Altar, der diesem so abgewerteten Kult diente. Er stand am Weg zum Oberdorf von Kamdesh. Immer sah man darauf die Asche nicht allzu lange verglommener Opferfeuer. Hier sei man zusammengekommen, wenn Disani oder die „Feen" Gaben für das Gedeihen der Weizen- und Hirsefelder erhielten. Zwei Zeilen zuvor heißt es genauer, den Feen (also den Wutr oder Dänik) stünden Opfer für das Gedeihen der Hirsefelder zu. Mitten im Saatfeld habe man ein Feuer entfacht und Wacholderzweige, Schmelzbutter und Brot hineingelegt. Ein Ritualtext sei vorgetragen worden. Gleichzeitig aber habe man Yush – offenbar ist der Anführer der Dämonen gemeint – große Brote dargebracht. Sie standen ihm auch zu, wenn Disani ihr Opfer für das Gedeihen des Weizens erhielt.

Tatsächlich wird vom *Patilo*-Fest gesagt, Fatima, d. h. wohl Disani, habe acht Ziegen, die „Hexen" aber hätten sieben Zicklein zur Versöhnung bekommen.[223] In der Nacht vor dem *Disanedu*-Fest fand alljährlich ein Tanz zu Ehren der Feen statt, womit wohl dieselben Wesen gemeint waren, die eben „Hexen" genannt wurden.[224]

Manchmal gewinnt man den Eindruck, der Hofstaat der Disani sei insgesamt in die Gruppe der Dämoninnen eingeordnet worden, so wie ja auch ihre männlichen Begleiter, die zu den Göttern gerechnet werden, nicht frei von dunklen und unheimlichen Zügen sind. Was das bedeutet, wird uns erst beim Vergleich mit den dardischen Religionen deutlich werden.

Nur selten wird eine Wechi bzw. Wutr beim Namen genannt. Robertson erzählt, Charmo Vetr sei die Herrin eines Nebentals, das zum Bashgaltal hinunterführt. Im Kriege sei sie eine bewährte Beschützerin des Kam-Stammes.[225] Sie empfängt dafür blutige Opfer, Ziegen und Zicklein. Es gibt also auch fließende Übergänge zwischen der Götterwelt und dem Kreis der vornehmsten und mächtigsten Dämonen.

Andererseits finden sich viele Erzählungen, die mit solcher Großartigkeit nichts zu tun haben. Robertson berichtet, in den Zweigen jenes prachtvollen Baumes, unter dem sein Zelt stand, habe eine Fee gehaust. Feen vermutet man auch an vielen anderen Stellen. Was man dort niederlegt, ist vor Diebstahl sicher.

Vor allem aber spielen Dämonen in der Tätigkeit der kafirischen Schamanen während der Opferhandlungen eine erhebliche Rolle. Der Schamane behauptet, ihrer ansichtig zu werden. Er merkt, daß sie die Opfergaben stehlen wollen, und führt dramatisch vor, wie er sie nach besten Kräften daran hindert. Man sieht, wie er derbe Stöße erhält. Er erklärt, sie hätten ihm die Kleider zerrissen. Anschaulich berichtet Robertson, wie ein solcher Schamane einer Wutr ansichtig wurde, die eigens aus London gekommen war, um sich nach

223 *Hughes* 1883, S. 407 f.
224 *Robertson* 1896, S. 413.
225 *Robertson* 1896, S. 412.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dem „Franken" zu erkundigen. Ihr Antlitz sei wie der Mond gewesen.[226] Robertson wurde aufgetragen, etwas besonders Reines zu essen und bis Mitternacht wach zu bleiben.

Solche neckischen Geschichten haben dazu geführt, daß man unbedingt mehrere Kategorien übersinnlicher Wesen zu unterscheiden versuchte.

Wir wollen uns mit dieser Zusammenstellung begnügen. Die Informationen, die Friedrich in Chitral erhielt, sind nur zum Teil berücksichtigt; vieles davon ist sicher lokale Entlehnung und moderne Interpretation. Ich habe ferner darauf verzichtet, hier auf die Seelenvorstellungen einzugehen, obgleich Snoy vermutet, der Übergang zwischen Seele und Dämon sei fließend. Die einzigen substantiellen Hinweise bestehen jedoch in der Tatsache, daß in der Sprache der Kalash Yush mit *Bhut,* d. h. verstorbenem Ahnen, gleichgesetzt wird. Außerdem legt man den Totenfiguren rote Kleider an, und wir haben gehört, daß auch die Yush irgendeine Beziehung zu dieser Farbe haben.[227]

Snoy erwähnt im gleichen Zusammenhang Tierfabeln, die besonders von Buddruss aufgezeichnet wurden. Bemerkenswert daran scheint hauptsächlich zu sein, daß sie fast frei von religiösen Implikationen sind. Nur aus den Göttermythen läßt sich die bei den Dardvölkern so wichtige Konzeption erahnen, das reine Wild der höchsten Regionen – Wildziegen und Steinböcke – stünde in besonders enger Beziehung zum Göttlichen.

4. Die Götter

a) Imra/Mara

Die oberste Gottheit der Kati wurde von Robertson[228] *Imra* genannt, im Prasunland heiße sie *Mara.* Imra wird nach Robertson von allen Kafirenstämmen verehrt (wie ein kleiner Kreis anderer Götter), er gilt zunächst als Schöpfer. Er hat die anderen Götter mit seinem Atem belebt,[229] sie sind ihm daher untertan. Muslimisch beeinflußte Informanten verglichen sie mit Propheten. Nur die Göttin Disani kann eine Sonderstellung beanspruchen: sie ist aus Imras rechter Brustseite hervorgetreten – was Snoy vermuten läßt, hier liege die direkte Übernahme einer griechischen Vorstellung vor.[230]

Imra soll aber auch Feen und Dämonen erschaffen haben.[231] An anderer Stelle hören wir von sieben Töchtern Maras, sie soll er „geschaffen" haben, damit sie über den Feldbau wachen, für den er als Mann nicht direkt zuständig

226 *Robertson* 1896, S. 245.
227 *Snoy* 1962, S. 166.
228 *Robertson* 1896, S. 163. *Palwal* 1968 (Ms.), S. 25–28; II, 1969, S. 62–65. *Snoy* 1962, S. 126–135. *Morgenstierne* 1950–53, S. 163.
229 *Robertson* 1896, S. 381.
230 *Snoy* 1962, S. 132.
231 *Robertson* 1896, S. 382.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sein kann. Die Kati glaubten, er habe die Menschen durch Buttern in einem goldenen Ziegenbalg erzeugt.[232] Dem Sack entstiegen zuerst drei Frauen, die verschiedene Länder besiedelten. Dann schüttete er Wasser in den Balg und produzierte eine vierte Frau, die ins Prasuntal ging. Damit wird klar, daß mit den drei Ländern das Kati-, das Waigal- und das Ashkungebiet gemeint sein dürften. Aber auch in einer anders gearteten, wohl vom Islam übernommenen Stammeslegende der Menschen tritt er auf: Bábá Adam, der erste Mensch, und sein Weib sollen in Kaschmir gelebt haben. Dort fanden sich ihre vierzig Kinder zu Paaren zusammen. Als sie eines Morgens erwachten, verstand kein Paar die Sprache der anderen. Imra soll ihnen nun den Auftrag erteilt haben, auszuwandern und die Welt zu bevölkern.

Imra ist eindeutig der Herr über Leben und Tod, *Maramalik*, der Beherrscher der Unterwelt, ist von ihm eingesetzt. Auch der Geburtsgöttin *Nirmali* hat er ihre Aufgabe zugeteilt.[233]

In den Hymnen, die Morgenstierne in den Katisiedlungen Chitrals aufgezeichnet hat, heißt es, Imra sei von goldenem Schein umgeben.[234] Ob man ihm deshalb solare Züge zuschreiben soll, ist eher fraglich. Wir werden aber noch hören, daß er Sonne und Mond an ihre Plätze am Himmel gestellt hat. Sicher ist er ein Gott der himmlischen Höhe, es heißt von ihm, er lebe in Wolken und Nebel.[235] Allerdings müssen wir feststellen, daß diese Vorstellung von einer großen Distanz zwischen dem Schöpfer und den von ihm Geschaffenen keineswegs konsequent durchgehalten wird.

In manchen Erzählungen erscheint Imra als Usurpator,[236] der mit überlegener Schlauheit und nicht ohne Anmaßung die oberste Position erringt. Robertson wurde erzählt, die Götter hätten ihm die Benutzung eines goldenen Bettes und goldenen Stuhles nicht zugestehen wollen — das sei gemeinsamer Besitz. Imra habe sich ruhig auf das Bett gesetzt und erklärt, man werde sehen, wer hier die Macht habe — und verdutzt fügten sich die Götter. In anderen Texten heißt es von Imra, er habe sich von anderen Errungenes angeeignet. Er bedarf der Helfer und erntet die Früchte ihrer Taten. Snoy[237] hat deshalb die Vermutung ausgesprochen, der Charakter Imra/Maras als Schöpfergott sei durch die christlichen Forscher oder deren islamische Vermittler übertrieben worden. Wahrscheinlicher ist aber, daß hier ein Jahrtausend islamischer Nachbarschaft nicht ohne Einfluß geblieben ist. Wir müssen auch an das Einwirken der vorislamischen Hochreligionen Ostirans denken. Indessen ist nicht zu übersehen, daß andere Göttergestalten mit ähnlichen An-

232 *Robertson* 1896, S. 385.
233 *Robertson* 1896, S. 380. *Morgenstierne* 1950–53, S. 175 f.
234 *Morgenstierne* 1950–53, S. 179 f.
235 *Morgenstierne* 1950–53, S. 163.
236 *Robertson* 1896, S. 387.
237 *Snoy* 1962, S. 132.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sprüchen auftreten. Zu ihnen gehören Wushum[238] und der geheimnisvolle Munjem Malik, der seinen gleichnamigen Vater getötet haben soll. Mit ihm muß Imra die Herrschaft über das Jahr teilen.[239] In Prasun wurde auch von einer Mutter Maras berichtet,[240] einer Riesin mit zwei nach oben und zwei nach unten gebogenen Hauern. Seine Frau wird als Hexe bezeichnet – d. h. sie gehört ebenfalls zu den Gegenspielern der Götter. Das stellt zunächst einmal den Charakter Imras als Schöpfergott in Frage: Mindestens die Dämonen müssen schon vor und unabhängig von ihm existiert haben. Tatsächlich erscheint – wie erwähnt – im Prasunmaterial Mara eher als Ordner und Gesetzgeber der Welt, auch als Kulturheros, d. h. als Bringer wichtiger Kulturgüter.

Nach Auffassung der Prasunleute hat Mara den Menschen das Vieh geschenkt, er hat sie gelehrt zu melken und zu buttern. Die Hunde hat er geschaffen, damit sie mit ihrem Bellen die Menschen wecken.[241] Er hat den Weizen verteilt. Zusammen mit einem anderen Mann hat er die Pflugstiere gebracht und das Pflügen gelehrt. Seinen Töchtern, denen er den Feldbau überließ, hat er aufgetragen, die Menschen aus ihrer Trägheit zu reißen. Die Prasun-Mythe von der Schaffung der ersten Mühle durch Mara ist nicht nur in Snoys kurzer Wiedergabe, sondern auch durch einen Artikel von Buddruss bekannt.[242] Hier erfahren wir, daß Mara seine Absicht zunächst einer Götterversammlung unterbreitet, dann geht er selbst ans Werk. Er formt die Mühle aus Weizenteig und verwendet die Milch jener Ziegen seines Stalles, die gerade geworfen haben, zum Antrieb. Als das mißlingt, baut er die Mühle richtig aus Holz und Stein, aber er muß nun Lunang, d. h. die Göttin Nang, die Herrin des Prasunflusses, um Hilfe bitten. Sie erscheint, ein schönes, mit Glöckchen geschmücktes Mädchen, ist aber erzürnt, weil er sich nicht gleich an sie gewendet hat. Es bedarf vieler Beschwichtigungen und Bitten, bis sie ihren Dienst tut, nicht ohne zwischendurch zu drohen, alles Land ringsum zu verwüsten.

Auf die Tätigkeit Imras werden die Eisenvorkommen der Welt zurückgeführt. Dabei klingt die Vorstellung an, die Erze seien aus den Leibern von in die Erde hinabgedrückten Dämonen entstanden.[243]

Leider haben wir keine Andeutung, was es mit den von Imra geschaffenen Bäumen Küngguri und Kundat auf sich hat.[244]

Mara soll die Heiratsordnung verfügt haben.[245] Er gilt als Herr des Jahres, d. h. vermutlich auch als Ordner des Kalenders. Er hat das erste Tanzhaus gebaut – eine Anlage, die für das kultische Leben notwendig ist.[246] Das Schnitzen

238 *Snoy* 1962, S. 133.
239 *Snoy* 1962, S. 135.
240 *Snoy* 1962, S. 160.
241 *Snoy* 1962, S. 88.
242 *Buddruss* 1960, S. 202 f. Vgl. *Snoy* 1962, S. 94.
243 *Snoy* 1962, S. 95. *Robertson* 1896, S. 386.
244 *Snoy* 1962, S. 129.
245 *Snoy* 1962, S. 127, nach *Buddruss* T. 100.
246 Auch zum folgenden vgl. *Snoy* 1962, S. 127, *Buddruss* T. 54 und 58.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

von Götterbildern hat er gelehrt, ja die ersten selbst aufgestellt. Er hat als erster Felsbilder angefertigt.

Bei den Prasunleuten galt die Gottheit unter der Bezeichnung *Uskü-Mara* als eine Art Mosesgestalt. Er hat die frühere Heimat, das „Große Maka", und dann ihre jetzige, das „Maka der Armen", geschaffen.[247] Er ist mit dem Volk den Pech emporgezogen und hat an der Gabelung in Kantiwo- und Prasuntal zunächst zwei Steine gesetzt, einen guten und einen bösen. Wo am nächsten Morgen der gute Stein lag, dort öffnete sich der Weg zur auserwählten Heimat.

Nach der Belehrung der Menschen soll sich Imra zurückgezogen haben, niemand habe ihn je wieder gesehen. Er sei jetzt im Himmel.[248]

Aber wiederum ist die Überlieferung nicht konsequent: Noch immer kann Imra Überschwemmungen auslösen und wieder ablaufen lassen, er verleiht Stärke und neue Jugend und trägt einen Namen, der bedeuten kann, daß er die Seher inspiriert.[249]

Es ist nicht klar, wieweit die Vorstellungen, die den mythischen Erzählungen der Prasun zugrunde liegen, auch von der Katibevölkerung geteilt wurden. Sicher ist aber, daß es für den gesamten Imra/Mara-Kult ein allgemein anerkanntes Zentrum gab, den Haupttempel in Kushteki. Robertson[250] gibt eine ausführliche Beschreibung dieses nach der Islamisierung zerstörten Bauwerks, das in Größe und Ausgestaltung einzigartig gewesen sein muß. Die Seitenlänge des annähernd quadratischen Baus betrug zwischen 50 und 60 Fuß, 20 Fuß die Höhe. Eine Vorhalle an der Ostseite des Bauwerks war nur im Norden mit einer Wand abgeschlossen. Die Pfeiler zeigten dreierlei verschiedene Schnitzmuster. Da gab es ganze Reihen von Widderköpfen oder aber Tierköpfe mit hohen, sich mehrfach kreuzenden Gehörnen, zwischen deren Spitzen ein Menschengesicht zu erkennen war. Die Hände dieser sich abzeichnenden Menschengestalt umfaßten die Hörner dicht unter ihren Spitzen. Außerdem sah man einfache Flechtmuster. In der Vorhalle selbst wurden Rinder geschlachtet, ein Opferstein stand dafür bereit. In den Nischen erhoben sich Götterbilder. Die Ostseite des Tempels, die an die Halle grenzte, wies sieben mächtige Tore auf mit kleineren Fenstern darüber. Fünf der großen Tore blieben ständig verschlossen, die beiden am Südende jedoch wurden an Festtagen geöffnet, um dem Volk Zutritt zu gewähren. Acht gewaltige Statuen Imras (Maras) flankierten die Tore, mit dem Rücken zur Wand gelehnt. Sieben Fuß hoch, zeigten sie jenen, die die Vorhalle betraten, das Bild Imras, sitzend und den Ziegenbalg zum Buttern auf den Knien. Das kantige Kinn sei-

247 *Snoy* 1962, S. 83 und 127. Sollte ein Zusammenhang mit dem Ortsnamen Makarapura der Hatun-Inschrift bestehen? Vgl. *Chakravarti* 1953–1954, S. 231.
248 *Snoy* 1962, S. 130.
249 *Snoy* 1962, S. 130, nach *Buddruss* T. 55 und 100.
250 *Robertson* 1896, S. 389–394.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nes riesigen Gesichts reichte fast bis zu dem Sack herab. Brauen und Nase waren mit Linien angedeutet. Bei den Figuren an den benutzbaren Türen hingen rohe Eisenglocken zwischen den Augen des Gottes herab. Schnitzerei überzog die Buttersäcke. Über den Gesichtern befanden sich Kopfbedeckungen, vermutlich Turbane, die von den Kafiren als Würdezeichen übernommen waren. Zwischen manchen Figuren liefen vertikale Reihen von Tierköpfen, offenbar waren Rinder oder Widder gemeint. Einige konnte man aus den Löchern ziehen, in denen ihre Zapfen steckten, und durch die Öffnungen ins Innere sehen. Über den großen Figuren verlief ein mit kleineren Figuren und Hörnern verziertes Brett. An der Nordseite des Tempels standen fünf kolossale Holzfiguren, die das Dach trugen. An der Südseite bestand der Oberteil der Wand aus geschnitzten Brettern. Die Westfront war praktisch ohne Dekor.

Durch eines der Zapfenlöcher spähend, erkannte Robertson im Inneren des Baus eine nahezu quadratische Feuerstelle, an deren vier Ecken Pfeiler zum Dach des Tempels emporführten. Auch sie waren reich beschnitzt. So erkannte er an einem davon wuchtige Gesichter. An der Rückwand, dem Eingang gegenüber, sah er eine altarförmige Erhebung aus Lehm, mit Brettern verschalt. Darüber war die Wand mit einem Schachbrettmuster bemalt, nach Süden anschließend gab es weitere Malereien und schematische Tierzeichnungen in der üblichen Kafirenmanier. In der Nordostecke des Tempels stand eine Imra-(Mara-)Statue. Das Dach darüber war zu einem Sattel erhöht, gleichsam als Baldachin. Überall an den Wänden des Tempels ragten Stangen empor, auf denen annähernd halbkugelige Kappen saßen.

Dicht beim Tempel befand sich noch eine Holz- und Steinkonstruktion, etwa vier Fuß hoch, von quadratischem Grundriß, an deren Ecken Pfähle standen, von Widderköpfen bekrönt. Auf dieser Plattform lagen Steine mit natürlichen Farbzeichnungen. Man glaubte, sie stammten von Imra (Mara) selbst, und deutete sie als Zeichen einer heiligen Schrift. Kranke brachten hier Opfer dar – mit bestem Erfolg.

Robertson erfuhr, in der Nähe, dicht am Fluß, sei der Zugang zur Unterwelt. Es hieß, wer es wage, in diesen Schlund hinabzusehen, der sei des Todes. Man erzählte ihm, hier habe man gelegentlich mit größter Vorsicht Pferdeopfer dargebracht. Der Priester entfernte vorübergehend ein paar der Steine, die das Loch verschlossen, und spritzte über die Schulter weg Opferblut in die Öffnung. Zu sehen war nicht viel, nur ein Fleck dichten Dschungelgrases.

In einem Haus des Dorfes wurde die „Eisenstange Imras" (Maras) unter einem Haufen von Wacholderzweigen versteckt aufbewahrt. Robertson gab sich – zur Erleichterung des Hüters – mit einer Beschreibung zufrieden.

Inzwischen ist eine Rekonstruktion des von den Scharen Abdur Rahmans zerstörten Tempels versucht worden.[251] Sie geht von der These aus, die Lentz

251 Es gibt neuere Nachrichten, daß der Tempel zunächst als Moschee verwendet wurde, erst später wurde er zerstört.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vertritt, nämlich die komplizierte Anlage des Tempels stünde in engem Zusammenhang mit dem Kalender. Tore und Öffnungen seien so angebracht, daß während des höchsten Festes die Strahlen der Sonne das Allerheiligste treffen.[252]

Robertson ergänzt, es habe praktisch in jedem Dorf Kafiristans Imra-Tempel gegeben, andere stünden frei im Gelände.[253] Sie seien aber völlig abweichend konstruiert, ähnlich den Heiligtümern anderer Gottheiten. Wir hören indessen auch von einfachen Menhiren.

Neben den bereits erwähnten Pferdeopfern galten Rinder als angemessene Gabe für Imra/Mara. Ein Prasuntext läßt erkennen, daß sie in einem besonderen Stall gehalten wurden. Auch Ziegen wurden für Imra geopfert, Mehl und Butter dargebracht.[254] Man wünschte sich von Imra im allgemeinen Reichtum, Gesundheit und gutes Wetter. Es heißt weiter, daß sowohl bei den Prasun wie bei den Kati Wiesen und weite Strecken fruchtbaren Landes dem Gotte heilig waren. Niemand wagte, sie zu benutzen.

Buddruss hält es für möglich, daß Mara in Prasun nicht von Anfang an die höchste Gottheit gewesen ist. Vielleicht hat er den bereits genannten Munjem Malik verdrängt und dabei seinen Haupttempel geerbt.[255]

Snoy erwähnt eine mündliche Mitteilung von Buddruss, die Kasem-Sippe in Shtiwe, aus der die Häuptlinge des gesamten Prasungebiets stammen, führe sich auf den Gott Mara zurück. Deshalb erhalte diese Sippe Abgaben aus den Ernteerträgen aller Prasundörfer – bis zum heutigen Tag.[256] Die von Edelberg 1972 veröffentlichten Texte geben eine etwas abweichende Erklärung für die religiösen Vorrechte der Kasem-Sippe: Sie erzählen, der Gott habe in Gestalt eines weißen Widders die junge Tochter des Sippenahnherrn Kuzum überfallen und geschwängert, als sie mit ihren sieben Brüdern auf einer Alm lebte.[257] Zuerst wurde einer der Brüder des Inzests bezichtigt, aber Wunder taten bald die göttliche Herkunft des Kindes kund. Eine farbige Wolke hatte schon die Umarmung des Paares verhüllt, der zu Unrecht beschuldigte Bruder erwies sich als unverwundbar, ein Strahlenkranz umgab das Kind.

Der Vater des Mädchens vermag später seiner Tochter ins Jenseits zu folgen, indem er sich wie sie in einen See stürzt. Mit einem Wunderkleid beschert kehrt er zurück. Er legt es an und schläft so mit seiner Frau, die beiden werden mit neuer Jugend beschenkt.

Als Variante dieser Erzählung entpuppt sich ein von Buddruss aufgenommener Text.[258] Danach lernt der Vater des Mädchens im Jenseits von einem

252 *Edelberg–Schäfer–Lentz* 1959. *Edelberg* 1972, S. 37.
253 *Robertson* 1896, S. 394.
254 *Snoy* 1962, S. 130. *Robertson* 1896, S. 389, 590.
255 *Snoy* 1962, S. 135. 256 *Snoy* 1962, S. 222.
257 *Edelberg* 1972, Text 11 A, S. 62–69; Text 11 B, S. 69.
258 *Snoy* 1962, S. 75 f. und S. 154. *Snoy* vermutete, es sei der Gott Wushum gemeint, von dem es an anderer Stelle heißt, er halte jenseits des Wassers Gericht.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ungenannten Gott, wie man betet oder Gericht hält. Sein Gewährsmann vermutete, es müsse sich um Mara handeln. Das findet jetzt seine Bestätigung.

Weitere Texte Edelbergs sagen ausdrücklich, Imra habe sich auf diese Art mit den Menschen verbinden wollen. Er habe befohlen, das auserwählte Mädchen (Suga oder So'gād) und seinen Sohn (Himindu oder Hemondo) von nun an zu verehren.

Allerdings wird nirgends erwähnt, daß dieser göttliche Sohn nun zu den Ahnen der Kasem- oder Kuzum-Sippe gehört habe. Die Beziehung baut offenbar auf einer Verschwägerung auf. Die Kasemleute erscheinen förmlich als Frauengeber des Gottes.

Bisherige Überlegungen hinsichtlich der Bedeutung Imra/Maras und seiner kulturhistorischen Ableitung sind stark dadurch beeinflußt worden, daß es möglich ist, diese etymologisch zu erklären. Kati: *Imra,* Waigali: *Yamrā* lassen sich auf *Yamarāja* zurückführen, *Māra* gehört (trotz der Gleichsetzung durch die Kafiren, die funktionell begründet ist) zu einer anderen Wurzel – zu Sanskrit: *māra* „Tod", „Gott, der tötet oder sterben läßt"[259]. Das Wort Māra ist übrigens auch den Kati bekannt – *Maramalik* ist der Herrscher über das Totenreich; auch Imra wird unter Bezeichnungen angerufen, die nicht von Imra, sondern von Māra abzuleiten sind.

Diese etymologische Diskrepanz zwischen den Namen von Gottheiten, deren Funktionen praktisch völlig identisch sind, war den Indologen längst bekannt und in deren Handbücher eingegangen. Ethnologen haben meines Wissens auf die vergleichsweise zarten Andeutungen nicht geachtet. Welche Erklärung können wir nun vorschlagen?

Naheliegend erscheint mir die Annahme eines Vorstadiums, in dem Yama, der in arischer Urzeit wesentlich hellere Züge aufwies,[260] so weit dämonisiert wurde, daß er ähnliche Funktionen wie Māra übernahm, jener Tod verursachende Gott,[261] von dem wir schon in Anbetracht seines Namens kaum eine freundlichere Vergangenheit annehmen dürfen. Eine Gleichsetzung der beiden Gestalten war die Folge, mindestens als lokale Erscheinung.

Nun ist Māra in einer großen Gruppe von frommen Schriften zum Hauptgegner Buddhas und der Erlösung hochstilisiert worden, zu einem Weltenherrscher, dessen Töchter den Erhabenen – freilich vergebens – verführen wollen und dessen zahlloses, schreckliches Heer erst nach erbittertem Kampf den zehn Vollkommenheiten erliegt.

Den nächsten Akt unserer Rekonstruktion müssen wir bei den Vorfahren der Kafiren selbst spielen lassen, die damals vielleicht noch nicht ganz so tief

259 *Morgenstierne* 1950–53, S. 163; *Buddruss* 1960, S. 201. Die entscheidenden Hinweise, die hier verwertet sind, habe ich brieflich von *Buddruss* (29. 9. 73) erhalten.
260 *Buddruss* habe ich für den Hinweis zu danken, es gebe Stellen im Ṛgveda, in denen Yama als Himmelskönig unmittelbar neben Varuṇa genannt wird.
261 *Windisch* 1895, bes. S. 186 und 804–809.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

in die Berge abgedrängt waren und daher in den Bannkreis der buddhistischen Mission gerieten. Wir müssen vermuten, daß diese Vorfahren der Kafiren die Intentionen der asketischen Schüler des Erleuchteten gründlich mißverstanden. Statt sich mit Grauen von dem Herrn der Welt, seinen Lüsten und Drohungen abzuwenden, trugen die Erzählungen von seiner Größe und Macht nur dazu bei, Māra und den ihm gleichgesetzten Yama aufsteigen zu lassen, bis sie schließlich – auf Kosten anderer Götter – ihre dominierende Stellung im Pantheon erreichten. Ähnlich haben sich ja später die Kafiren auf die Seite der Mörder Hasans und Huseins geschlagen und diese lamentable Geschichte zum Ruhm des Gish ausgebeutet.[262]

Zur weiteren Begründung seines Aufstiegs könnte man anführen, daß zur gleichen Zeit, etwa um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends, iranische Stämme in den Vorbergen des Hindukusch gelebt haben müssen. In deren Glaubenswelt aber spielte Yima, also das iranische Pendant Yamas, eine große Rolle.[263] Dieser Urmensch und Urkönig hat noch in der späten Überlieferung viele Züge, die einen Aufstieg in die Position Imras erleichtern könnten. So heißt es von ihm, er habe die Erde ausgeweitet, er stehe in Verbindung mit einem Raum unter der Erde, Vara genannt, in dem die Gestirne nicht leuchten. Ihm wird eine Ehe mit einer Dämonin, einer Pairika, nachgesagt. Er ist nicht nur König, sondern auch der reiche Besitzer der Herden, er vereinigt in sich die Funktionen aller drei Stände (im Sinne Dumézils). Am wenigstens ist er für Krieg zuständig. Das erinnert sehr an Imra, der zwar gelegentlich gewalttätig wird und Heldentaten vollbringt (z. B. eine Schlange tötet), aber doch meistens den Kampf seinen Gefährten überläßt. Er ist eben – wie sein iranischer Vorläufer – ein Ordner und Friedensherrscher, den strahlender Sonnenglanz umgibt. Daß er über Götter, Deven und Menschen herrsche, ist auch dem Avesta nicht fremd.

Buddruss hält – wie er mir mündlich mitteilte – diese Bedeutung für zu flach, zu vordergründig. Er glaubt, die Erzählungen von einem Weltenherrscher, seinen Töchtern und seinem Heer seien nicht nur eine fromme Allegorie, sondern eine Konzeption, die zumindest von einem Teil der indischen Stämme aus der Vergangenheit übernommen war und positiv bewertet wurde. Das würde bedeuten, daß die Kafiren allein den ursprünglichen, nichtdämonisierten Kern der Gestalt bis in unsere Tage herübergerettet haben.

Eigentlich ist das nur eine Variante der oben ausgeführten Hypothese. Die Verbindung mit Māra – den ja auch die Kafiren als Totenherrscher kennen – bleibt schwer verständlich, wenn man keine Zwischenphase der Dämonisierung annimmt; oder sollen wir vermuten, Yama sei eine Art Proto-Siva gewesen, Schöpfung und Zerstörung in seiner Macht vereinigend? Das überfordert jedenfalls jenen bescheidenen Teil der Quellen, die mir bekannt sind.

262 *Robertson* 1896, S. 401.
263 Zum folgenden vgl. *Widengren* 1965, S. 52–59.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

b) Wushum/Shomde

Eine ähnliche Bedeutung wie Imra/Mara kam, wenn auch vielleicht nur lokal, einer männlichen Gottheit zu, die bereits von Robertson unter ihrem Katinamen *Shomde* als spezifisch für das Prasungebiet erwähnt wird.[264] Er erfuhr, daß es sich um den Schutzgott des Dorfes Diogrom (= Dewa) handele. Nach Buddruss ist der Prasunname mit *Wushum* wiederzugeben. Die von diesem Forscher gesammelten Texte geben eine wesentliche Abrundung unseres Wissens.[265]

Ein Text behauptet, daß Wushum von Imra als gleichrangig akzeptiert wurde,[266] ein anderer feiert ihn gar als den Höchsten und Reinsten. Es heißt, daß er über Gold, Silber und Seide verfügt, ihm gehören Almhütten, in denen Ziegenböcke, Kühe und Kälber stehen. Er vermag Schmelzbutter, Käse, Sahne und Mehl zu schenken. Als Beglaubigung seiner Macht dient eine Erzählung, die Buddruss in zwei fast identischen Versionen aufgezeichnet hat, eine davon sei hier in enger Anlehnung an Snoys Nacherzählung mitgeteilt:[267]

Ein Mann namens Pedämünd[268] vermißt jeden Abend eine seiner Kühe. Er beobachtet, wie sie in einem See verschwinden. Ein „Riese" taucht auf. Pedämünd halbiert ihn mit seinem Pfeil, dessen Spitze er zuvor mit Kot eingerieben hatte. Die obere Hälfte des Riesen flieht und verschwindet im See. Pedämünd folgt und stürzt sich gleichfalls ins Wasser. Er gelangt auf eine Mauer, auf der Mist ausgebreitet ist. Er sieht sich um: Viele Leute sind dort. Ein Gewaltiger sitzt auf einem großen Stuhl und hält Gericht. Es ist der Gott Wushum. Pedämünd erzählt, was ihm widerfahren. Er wird geehrt, bleibt drei Nächte dort und erhält zum Abschied zwei gefüllte Säcke, die er erst zu Hause nach einem Wacholderopfer öffnen darf. Durch einen Wasserfall, der heute noch Pedä-Wasserfall heißt, kehrt er in das Tal zurück. Es waren drei Jahre vergangen, und die Dorfleute, die ihn tot glaubten, hielten ihn, bis er sich zu erkennen gab, für einen Riesen. Unterwegs hatte Pedämünd neugierig die Säcke geöffnet. Schlangen und Frösche waren drin. Schnell schloß er sie wieder. Zu Hause, nach dem Wacholderopfer, fand er im einen Sack einen Tanzstock, wie ihn nur Männer, die im vergangenen Jahr getötet haben, an einem bestimmten Fest tragen dürfen, aber aus reinem Gold, und im anderen ein goldenes Halsband.

Bemerkenswert ist an der Erzählung, daß ein Gott die Wiedergutmachung für den Schaden verfügt, den ein Riese[269] angerichtet hat, d. h. zwischen den beiden Gruppen überirdischer Wesen besteht hier kein Antagonismus.

264 *Robertson* 1896, S. 410 (neben der Göttin Nang).
265 *Morgenstierne* 1949, S. 283, und 1950–53, S. 165. *Sam-dē* = *Uṣum* (Prasun). Ähnlich notierte *Edelberg* (1972, S. 38) *Užum*.
266 Zum folgenden vgl. *Snoy* 1962, S. 133 und 154 = *Buddruss* T. 55 und T. 62.
267 Nach *Snoy* 1962, S. 74 f. *Buddruss* T. 99. In T. 57 heißt der Mann Pede Kushte.
268 Es handelt sich nicht um einen Namen, sondern um die Bezeichnung des Sippenpriesters im Pedä-Clan. Ein solcher Clan ist auch bei *Edelberg* 1972, S. 92, genannt: Pod'ä.
269 „Riese" ist, wie erwähnt, die von *Snoy* bevorzugte Wiedergabe des Wortes Yush; gerade hier zeigt sich, daß der Ausdruck „Dämon" vorzuziehen ist, der heimkehrende Pedämünd ist ja nicht größer geworden – dennoch hält man ihn für einen Yush.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Edelberg erfuhr in Dewa, das Heiligtum habe südlich vom Dorf gelegen. Eine hölzerne Statue des Gottes stand hier am Ostrand einer rechteckigen, von Steinreihen begrenzten Fläche.[270] Der Gott war nackt dargestellt, sein Geschlecht deutlich erkennbar.[271] Im Frühjahr, in der Periode Wushum-ustu, in einer Zeit, in der noch Schnee lag, versammelten sich hier die Leute aus dem ganzen Prasuntal, um eine Kuh und einen großen Ziegenbock zu opfern. Ihr Blut wurde auf das Bild gesprengt, das Fleisch verteilt und in die Häuser der Andächtigen mitgenommen. Man betete um Gedeihen und Vermehrung der Herden und daß es viel Milch geben möge. Unfruchtbare Frauen flehten den Gott um Kindersegen an.

In der Übersicht über den Kalender von Dewa, die Edelberg angelegt hat, ist freilich von Wushum als „Göttin" von Dewa die Rede.[272] Früher sollen die Bewohner Shtiwes während des Wushum-ustu nach Dewa gekommen sein, um ihr eine Kuh zu opfern, die man durch einen Pfeilschuß in den Nacken tötete.

c) Munjem Malik

Züge einer obersten Gottheit hat auch der nur durch die von Buddruss in Prasun aufgezeichneten Texte bekannte *Munjem Malik*. Einige davon zeigen lediglich seine Macht und sein Ansehen. So vermag er die Götter zur Versammlung zu rufen. Jedoch bedarf der Gott Züzum einer besonderen Einladung durch seine Enkelin Disani.[273] Weiter heißt es von Munjem Malik, Imra habe für ihn Türhüter aufgestellt.[274] Deutlich wird seine Wesensart indessen erst in einer gewaltigen Mythe:[275]

Munjem Malik hat zwei Frauen, die er nicht liebt. Auf seinem Rappen reitet er talauf und trifft eine blühende, schwarzhaarige Frau. Er heiratet sie und ehrt sie, indem er sie auf einem goldenen Stuhl sitzen läßt. Munjem Malik muß auf Reisen. Er hinterläßt seiner geliebten Frau ein Glöckchen, mit dem sie ihn bei ihrer Niederkunft rufen soll. Die beiden anderen Frauen (Hexen) quälen sie, bis sie mit dem Glöckchen läutet. „Die Welt erzitterte", den Boden des Hauses spaltend stieg Munjem Malik empor. Er warnt seine Frau, nicht wieder leichtfertig zu läuten. Als sie mit einem goldlockigen Knaben und einem goldlockigen Mädchen niederkam, hatten die beiden Hexen die Glocke unbrauchbar gemacht. Sie warfen die Kinder in den Bullenstall. Die Mutter, der sie sagen, sie hätte nicht geboren, fügt sich in ihr Schicksal. Am anderen Morgen sitzen die Kinder auf dem Horn eines Bullen und lutschen an ihren Fingern. Die Hexen setzen sie in einer Truhe im Fluß aus. Dieser, die Göttin Lunang,

270 *Edelberg* 1972, S. 38.
271 *Edelberg* hält eine im Museum Kabul aufbewahrte Statue, die freilich verstümmelt ist, für dieses Bild. 1960, S. 256, Abb. 18 und 19.
272 *Edelberg* 1972, S. 86 und 90. *Buddruss* meint allerdings, der Geschlechtswechsel sei nur durch einen Schreibfehler entstanden.
273 *Snoy* 1962, S. 78, nach *Buddruss* T. 2.
274 *Snoy* 1962, S. 135, nach *Buddruss* T. 58.
275 Auch sie ist hier in der von *Snoy* redigierten Fassung vorgelegt. Vgl. *Snoy* 1962, S. 91–93, nach *Buddruss* T. 32, dessen Anmerkungen beigefügt sind.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

will sie nicht wie die anderen Menschen talab tragen, sondern talauf zum Süjum-Sur, dem mythischen See. Doch auf Bitten des Knaben trägt Lunang die Truhe zu Maras Wiese am unteren Ende des Tales. Mara nimmt die Kinder auf, aber seine Frau, eine Hexe, beargwöhnt sie, stellt sich krank und fordert, daß der Knabe bei ihrer Mutter Medizin hole. Sie gibt ihm einen Brief. Unterwegs, als sich der Knabe schlafen gelegt hatte, ändert ein Mann namens Amawal-ra das Geschriebene. So wird der Knabe von der Großmutter nicht getötet, sondern in Ehren aufgenommen. Der aber verlangt von ihr, sie soll mit dem Gerstensieb Wasser schöpfen, es ins Hirsesieb schütten und ihm bringen. Während die Großmutter am Wasser festgehalten wird, nimmt der Knabe die Nase seiner Mutter an sich[276] sowie den Vogel vom Wandbrett herab[277] und eilt fort. Ein anderer Vogel erzählt der Alten, was geschehen ist, sie verfolgt den Knaben. Er bricht dem Vogel ein Bein, da humpelt die Alte. Aber sie kommt näher, da zermalmt er den Vogel. Die Alte und ihre Tochter sterben. „Die beiden haben die Seele an einer Stelle."

Der Knabe, der fortan in der Geschichte Munjem Malik genannt wird, will in sein Land gehen. Er geht mit Mara talauf. Mara ist verstimmt. Munjem Malik taucht seine Hand in Mehl und zieht sie Mara über das Gesicht. Er sagt zu ihm: „Wenn der Frühling kommt, sollen die sechs Prasundörfer dich erwarten; wenn der Herbst kommt, sollt ihr, du und die sechs Prasundörfer, mich erwarten!" Da wurde Mara froh und ging zurück. Munjem Malik zieht als Schmied, der den Frauen Nadeln, Glöckchen und Armbänder verkauft, talauf. Er kommt nach Kushteki. Er läßt seiner Mutter einen Eimer mit Buttermilch bringen, in den er jenen Ring, den ihm seine Mutter nach der Geburt an den Finger gesteckt hatte, hineinwarf. Freudig eilt seine Mutter zu ihm. Er weist sie aber zurück, sie habe nicht für ihn gesorgt, habe ihm nicht die Brust gegeben. Er heilt der Mutter die Nase an. Sie muß einen Eimer holen, er streicht mit dem Finger darüber und füllt ihn so mit Biestmilch. Die Mutter muß davon trinken, und auch er selbst trinkt. Er stellt einen Stuhl für die Mutter auf und setzt sich ihr als Säugling auf den Schoß. Aus ihren Brüsten quillt Milch und fließt in Windungen auf dem Boden talab. Sie stillt den Säugling an beiden Brüsten. Das Kind erhebt sich und wird zum Jüngling. Dann geht er, den Vater zu töten.

Mit Wucht traf er den Vater, mit Wucht drückte er ihn nieder. Er tötete den Vater. Er begrub (ihn), nachdem er (ihn) hinabgedrückt hatte, und trug sein Haupt talauf und legte es nach Arte.[278] Die Füße trug er talab und legte sie nach Agtschiu. Nachdem er Staub hineingescharrt hatte, legte er das Tal darüber. Auf den Nabel stellte er ein Haus.[279] Weiter talauf in Arte an seinem Haupt setzten sich die beiden Hexen nieder und schauen immer in (sein Gesicht) hinab. So ist er lebendig, lebendig hat (sein Sohn ihn) hinabgedrückt. Über ihn ließ er das Tal hinabgehen.[280]

276 *Buddruss* ergänzt: Munjem Malik hatte ihr die Nase abgeschnitten, weil sie nicht geboren hatte. Wie die Nase zur Mutter der Frau Maras kam, war dem Erzähler nicht bekannt.

277 *Buddruss* ergänzt: Seelenvogel der Alten und ihrer Tochter, wie der Fortgang der Geschichte zeigt.

278 Nach *Buddruss* handelt es sich um eine Wiese am oberen Ende des Prasuntales, wo sich die beiden Quellflüsse vereinen. Ein großer Felsblock dort wird als Haupt des Munjem Malik bezeichnet, zwei andere Felsen stellen zwei Frauen dar, die das Haupt bewachen. Identisch mit der von *Edelberg* 1972, S. 40, genannten Örtlichkeit Urtā, bei der ein Mara-Heiligtum lag.

279 Der Erzähler konnte nicht angeben, ob damit der Tempel in Kushteki gemeint ist, in dem vermutlich der Gott Munjem Malik verehrt worden ist, merkt *Buddruss* an dieser Stelle an.

280 Hierzu bemerkt *Buddruss*, daß der Erzähler, auf den Widerspruch zur „Tötung"

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Interpretation muß hier wohl in einem weiteren Rahmen erfolgen, wenn auch keineswegs versucht werden soll, all die Märchenzüge auszusondern, die man mit Hilfe von Motivindices herausarbeiten kann, die vor allem die skandinavische Forschung bereitgestellt hat.

Der Beginn der Erzählung enthält zunächst ein Motiv, das man in vielen Gesellschaften mit Polygynie antrifft. Die bevorzugte Frau des abwesenden Gatten wird vom übrigen Harem bedrängt. Die Kinder, hier ein Zwillingspärchen, werden ausgesetzt und sollen umgebracht werden.

Bemerkenswert ist nur, daß die Kinder zwar zu Imra flüchten, dort aber von dessen Frau neuerlich bedroht werden, so daß sie erst sicher sind, als der Knabe die Frau Imras und deren Mutter durch Umbringen ihres (gemeinsamen) Seelenvogels tötet. Dabei erlangen sie die inzwischen abgeschnittene Nase ihrer Mutter zurück, die auf rätselhafte Weise in das Haus der Schwiegermutter Maras geraten ist, die im Text „Großmutter" genannt wird.

Wenn wir unterstellen, daß es sich wirklich um die Großmutter des Zwillingspaares handelt, müßte eigentlich Munjem Maliks Mutter mit der Schwiegermutter Maras identisch sein. Nach dem, was wir über die Heiraten zwischen Göttern und Dämonen gehört haben, ist das keineswegs ausgeschlossen. Aber auch wenn wir „Großmutter" nur als klassifikatorische Bezeichnung verstehen, geraten wir jedenfalls in die dämonische Verwandtschaft Maras hinein. Was veranlaßt dann aber Mara, sich der Zwillinge anzunehmen? Am ehesten wäre das zu erklären, wenn die schöne schwarzhaarige Mutter der Zwillinge – die ja Munjem Malik „talauf" traf –, dem Lager der Götter angehörte.

Im folgenden Teil der Geschichte wird zunächst erzählt, daß einer der Zwillinge, nämlich der Knabe, der den gleichen Namen trägt wie der Vater – vielleicht in Analogie dazu, daß Mutter und Tochter denselben Seelenvogel haben –, sich zunächst mit Imra verständigt. Imra soll im Frühling und Sommer verehrt werden. Munjem Malik im Herbst und Winter. Vielleicht hat das irgendeine Beziehung zur Teilung des Jahres bei den Tadschiken, wo eine männliche Jahreshälfte (Herbst und Winter) und eine weibliche (Frühjahr und Sommer) unterschieden werden. Dahinter steht die Vorstellung, daß das im Herbst und Winter als Schnee und Eis gespeicherte Wasser während der Vegetationsperiode die weiblich aufgefaßte Erde befruchtet.[281]

Man könnte aber auch an den Gott Balumain der Kalasch denken, der nur im großen Winterfest erscheint, um dann souverän zu herrschen. Eine analoge Vorstellung ist von den älteren Autoren, die über die Kafiren schrieben, aufgezeichnet worden.[282]

aufmerksam gemacht, erklärte, die Meinung darüber, ob Munjem Malik unter dem Prasuntal tot oder lebend sei, ginge auseinander. Früher habe man geglaubt, wenn die Erde bebe, rege sich Munjem Malik.

281 *Andreev* 1927, S. 20.

282 *Francke* 1902. *Lorimer* 1935, S. 166–177. Näher ausgeführt fand ich dieses Motiv in einer Version, die mir 1955 in Baltistan erzählt wurde.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

In eine ganz andere Richtung führt uns das Motiv, Munjem Malik habe als Schmied verkleidet die Verbindung mit seiner Mutter aufgenommen (offenbar wird sie überwacht). Er heilt ihr die Nase an. Durch ihre Milch wächst er zu übermenschlicher Kraft heran. Es dürfte noch nicht aufgefallen sein, daß sich in diesem Abschnitt Motive zusammenfinden, die auch in der Kesar-Sage eine Rolle spielen: Als Schmied verkleidet folgt der Held seiner entführten Gattin in das Land Hor. Ihr wird schließlich zur Strafe die Nase abgeschnitten, allerdings vollzieht Kesar diese Strafe an seiner immer noch geliebten Frau nur symbolisch, weshalb sein Bruder – der durch ihre Schuld getötet worden ist – nicht in Menschengestalt lebendig wird.[283] Typisch für Kesar wäre auch das rasche Heranwachsen zu übermenschlicher Kraft.

Vermutlich steckt in den folgenden Passagen der Kern der Mythe, der uns die Natur Munjem Maliks enthüllt: Er wird von seinem gleichnamigen Sohn unter das Tal gebreitet zum lebendigen Urgrund der mittleren Welt. Wenn er sich sich bewegt, entstehen Erdbeben.

Hier schließt sich unmittelbar eine ätiologische Erzählung an,[284] in der es heißt, ein von Mandi besiegter Yush (der bis zum Himmel reicht und auf einem Pferd reitet) sei versehentlich quer über das Tal gefallen, so daß sich ein Mann durch ihn hindurchfressen mußte. Dabei wäre er so durstig geworden, daß Gott Mandi ihm das ganze Wasser des Flusses zukommen ließ. Wer am Fluß entlangzog, hatte sieben Tage lang keine Möglichkeit zu trinken. Snoy hält das für die dichterische Erklärung der Tatsache, daß durstige Reisende im Hindukusch an vielen Stellen nicht zum Wasser des in tiefer Schlucht dahinschäumenden Flusses gelangen können.[285]

Kehren wir zum Zentralmotiv zurück: Snoy hat zunächst daran gedacht, es handle sich um den „typischen Hochkulturmythos vom Weltriesen oder Urwesen, aus dem die Dinge der Welt geschaffen werden".[286] Er betont aber dann, daß nichts über eine Zerstückelung und Verwandlung der Gliedmaßen in Kulturgüter ausgesagt wird. Der Riese bilde vielmehr mit seinem ganzen Körper die Talsohle.

Snoy hat sich nach Parallelen umgesehen und sie in Nepal (bei den Sherpa) und im Panjshir-Tal entdeckt.[287] Andreev schreibt nämlich, das unterste Dorf des Tales werde als die „Füße des Panjshir" bezeichnet. Diese Parallelen machten es nach Meinung Snoys unwahrscheinlich, daß es sich um eine ausschließlich lokale Umformung des Weltriesenmotivs handle. Das Mythologem

283 Es ist sinnvoll, die „räumlich nächste", nämlich die Hunza-Version der Sage zu vergleichen. S. *Lorimer* 1935, II, S. 161–171 und S. 177.
284 *Snoy* 1962, S. 93.
285 Ein weiterer Text, *Snoy* 1962, S. 94, enthält die Bemerkung, der „Riese sei auf die rechte Talseite gebracht worden", was in Beziehung zur Sonne gesetzt wird. Die Täler werden in Sonn- und Schattseiten gegliedert. *Buddruss* T. 54.
286 *Snoy* 1962, S. 93, mit Hinweis auf *Baumann* 1955, S. 277 ff.
287 *Snoy* 1962, S. 94, mit Berufung auf *Hardie* 1957, S. 71, und *Andreev* 1927, S. 3.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vom hinabgedrückten Riesen sei vielmehr eine Anpassung des obengenannten Motivs an das „Weltbild der zwei Bereiche". Es sei dabei zu beachten, daß die Sprache der Kafiren nicht zwischen „Tal" und „Welt" unterscheide. Auch die Beziehung des Riesen zur rechten Talseite passe in diesen Zusammenhang.

Ich glaube, daß hier eine Untersuchung einsetzen sollte, zu der ich an dieser Stelle nur Anregungen geben möchte: Bereits Robertson wußte von den engen Beziehungen besonders der Prasunkafiren zum Badakhshan. Snoy hat diesen Verbindungen einen eigenen Artikel gewidmet.[288] Wir haben schon erwähnt, daß die ismaelitischen Bewohner des Badakhshan in der islamischen Welt selbst Außenseiter und Verfolgte waren, jedenfalls nahmen sie nicht an den religiösen Kämpfen teil, von denen die von Scarcia herausgegebene Chronik berichtet.[289]

Über die geistige Welt der Badakhshan-Ismaeli haben wir nun durch die Publikation der „Fünf philosophischen Traktate" und andere Arbeiten sowjetischer Forscher viel hinzugelernt. Es ist uns heute deutlicher bewußt als früher, daß den Ismaeli der menschliche Körper als Abbild des Kosmos galt. Auf Erden gibt es sieben klimatische Gürtel, am Menschen sieben Körperteile (Kopf, Brust, Bauch und die vier Gliedmaßen). Die Flüsse entsprechen den Blutgefäßen. Bertel's widmet diesem System und seinem – möglicherweise zoroastrischen – Hintergrund einen großen Teil seiner Ausführungen.[290]

Eine andere Anwendung dieser Konzeption ist vermutlich der von Lentz beschriebene Körperteilkalender. Er ist vorwiegend im ismaelitischen Bereich zu Hause. Lentz hielt es zwar für möglich, daß manichäisches Gedankengut in die Gebirgsreligionen eingegangen sein könnte, hat aber nicht auf eine sehr wahrscheinliche Vermittlungsinstanz hingewiesen, nämlich das Wirken des Nāṣir-i Ḫosrau und seiner Schüler.[291]

Einer Mitteilung von Buddruss verdanke ich den Hinweis, Munjem Malik bedeute eigentlich „Herr der Mitte", d. h. jener mittleren Schicht zwischen den Himmeln und der Unterwelt, auf der die Menschen leben. Man könnte nun spekulieren, wie das in den oben angedeuteten Zusammenhängen zu verstehen ist.

Munjem Malik scheint besonders eng mit dem Dorf Kushteki verbunden zu sein, was die Vermutung nahelegt, der hier befindliche Haupttempel Maras erhebe sich an der Stelle, an der früher das Heiligtum dieser dämonischen Gottheit stand.

288 *Snoy* 1965.
289 *Scarcia* 1965.
290 *Bertel's* 1959, S. 214–264. 1970, bes. S. 64–68.
291 *Lentz* 1939, S. 155–158.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

d) Mon/Mandi

Bei Robertson finden wir die Angabe, der Gott *Mon*[292] stehe im Pantheon der Kati- und Prasunleute unmittelbar hinter Imra. Morgenstierne,[293] der die Varianten zusammengestellt hat, in denen der Name auftritt – bei den Prasun heißt er *Mandi* –, bestätigt das mit dem Hinweis, Mon gelte als Imras erstes Geschöpf und als sein Wesir. Man stelle sich ihn entweder als Mann mit goldenem Köcher oder auch als Buckelrind vor, das in goldenem Berggrase weide. Die Kati erzählen von ihm, er sammle die Wolken, er hat also auch mit Feuchtigkeit und Regen zu tun. Vor allem aber tritt er als Bekämpfer und Besieger der Dämonen auf. Wir werden die Mythen noch anführen, die sich vor allem bei den Prasun an seinen Namen knüpfen. Daneben gibt es sehr viel primitivere Geschichten von seinen Siegen. Bei Robertson heißt es, er habe einen Dämon getötet, indem er die Schrauben herauszog, die dessen Gelenke zusammenhielten.[294] Er soll die dummen Dämonen verleitet haben, ihre Finger in den klaffenden Riß eines Baumstamms zu stecken, dann habe er den Keil herausgezogen, der den Spalt offenhielt.[295]

Wir haben bereits gehört, daß die Konzeption, die Götter seien nur Geschöpfe Imras, keineswegs konsequent durchgehalten wird. So überrascht es nicht, daß wir auch von einem Bruder Mons hören,[296] er soll Bogen und Pfeil, die Mon verwendet, angefertigt haben. In einer Version, die Hussam-ul-Mulk im Urtsuntal (Südchitral) aufgezeichnet hat, wird die gleiche Person erwähnt.[297] Typisch ist, daß eine Urtsun-Mythe einerseits erwähnt, Mon sei auf Befehl Imras entstanden, andererseits aber von seiner Mutter berichtet.[298] Im weiteren Text heißt es wiederum, Mon habe die Welt geschaffen.

Vom Mon-Kult der Kati[299] erfahren wir, daß es viele Heiligtümer des Gottes gab. Allerdings meinte Robertson, man bringe ihm in Kamdesh und Bagramatal mehr Respekt als Begeisterung entgegen. Die Form der Heiligtümer sei nicht ungewöhnlich, es gebe in Kamu ein besonders schön ausgestattetes Tempelchen, von Schnitzern aus dem Prasungebiet errichtet. Innerhalb des Heiligtums werde der Gott durch einen stehenden Stein symbolisiert, den zwei kleinere flankieren. Bei den religiösen Tänzen werde er wie die meisten anderen Götter durch drei Runden geehrt.

292 *Robertson* 1896, S. 391. Er verwendet die Bezeichnung *Moni*.
293 Zum folgenden vgl. *Morgenstierne* 1963, S. 164. Dazu die Hymnen aus Brumotul VIII und Urtsun IIa, IIb.
294 *Robertson* 1896, S. 382.
295 *Hussam-ul-Mulk* 1974a, S. 29.
296 *Morgenstierne* 1950–53, S. 173, nennt diesen Bruder *Kşebeře*.
297 *Hussam-ul-Mulk* 1974a, S. 29. Der Bruder heißt hier *Muskotuk*. Im Urtsuntal hatten sich Kati niedergelassen, die die einheimischen Kalash so weit beeinflußten, daß diese vom Herrscher Chitrals „in den Rang von Bashgali" erhoben wurden – was Steuerprivilegien einschloß. Das Heidentum wurde hier lange bewahrt, die Sprache bis heute weiter gesprochen.
298 *Morgenstierne* 1950–53, S. 186. 299 *Robertson* 1896, S. 394–400.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Im Prasuntal wurde Mandi vom Dorfe Pashki als Schutzgott verehrt. Hier stand auch sein wichtigstes Heiligtum.[300] Ein weiteres befand sich in Dewa. Dort gab es ein Bild des Gottes mit fast grotesken Zügen, es zeigte ihn auf dem Rücken einer Wildziege sitzend, deren Hörner sich vielfach überkreuzten. In der Nähe des Dorfes lag ein Stein, den ein Adler als Gegengewicht mitgenommen hatte, als er Mandi auf einer Schwinge sitzend aus der Unterwelt emportrug.[301] Normalerweise soll Mandi allerdings im obersten Himmel[302] residiert haben. Die meisten der von Buddruss aufgezeichneten Mythen sprechen von Mandis Körpergröße und unbändiger Kraft. Nach Robertson erklärte man zwei kleine Gletscher – offenbar auf verschiedenen Talseiten – als seine Fußabdrücke.[303] Auch bei den Prasun tritt Mandi als Ordner der Welt und Gesetzgeber auf, aber zugleich auch als Schöpfer des Menschen. Er gebietet über das fließende Wasser. Das sind fast alles Kompetenzen, die sonst Imra vorbehalten sind. Andererseits wird doch der Rangunterschied betont, er gilt selbst als Verehrer Imras.[304]

Die von Edelberg[305] publizierten Texte bestätigen dieses Bild: Mon erscheint in einer Hymne als Mittler zwischen der obersten Gottheit und ihren Verehrern. Er hat eine Art Seil vom Himmel herabgelassen, das vom Gotte Gish zu den Oberhäuptern dieser Erde weitergeleitet wurde. So stünden sie nun magisch mit dem obersten Gott in direkter Verbindung – wie durch ein Telefon. Im übrigen werden Mandi Hörner und Schwingen zugeschrieben.

Sehr merkwürdig ist, daß es in zwei mythischen Texten heißt, Mandi sei von einem Tier (einem Ziegenbock oder einem Lamm) als „Flüchtling" beschimpft worden.[306] Vielleicht hängt das damit zusammen, daß seine Mutter (die Göttin Kshumai/Kime oder deren Tochter) nicht unbedingt von Anfang an ins Lager der Götter gehört. Noch fraglicher ist das hinsichtlich seines Vaters.[307] Auf jeden Fall steht er in einer großen Verwandtschaft, wir hören nicht nur von seiner Mutter und seinem Bruder, er hat auch sieben Onkel und eine Kinderschar: sieben Söhne, dazu ein gemischtes Zwillingspaar. Die sieben Söhne, mit einer „Fee" gezeugt, werden von einem Dämon getötet.[308]

Mit Mon/Mandi verbinden sich nun zwei der wichtigsten und eindrucks-

300 *Snoy* 1962, S. 147. *Edelberg* 1972, S. 35 f.
301 *Robertson* 1896, S. 400.
302 *Snoy* 1962, S. 148. *Buddruss* 1960a, S. 206.
303 *Robertson* 1896, S. 400. Beim Wurfspiel soll er die Beine so weit gespreizt haben.
304 *Snoy* 1962, S. 150, nach *Buddruss* T. 54, 61, 71, 75, 86.
305 *Edelberg* 1972, S. 80–81, 92. Nach tibetischer Tradition wurden die sieben Urkönige durch ein Seil mit dem Himmel verbunden. Von einer vom Himmel herabhängenden Kette erzählt man in der Gilgit Agency. Gemeinsames zentralasiatisches Traditionsgut ist nicht auszuschließen. Vgl. *A.-R. Stein* 1972, S. 48.
306 *Snoy* 1962, S. 146 und 148, nach *Buddruss* T. 69 und 80.
307 Vgl. *Snoy* 1962, S. 146, nach *Buddruss* T. 69, 80. *Snoy* hält allerdings Mara für den Erzeuger – aber ohne Beweis. Daneben steht selbstverständlich die Schöpfungsversion.
308 *Snoy* 1962, S. 151 und 159, nach *Buddruss* T. 71.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vollsten Mythen, die wir aus Kafiristan kennen. Die erste erzählt von der Eroberung einer vom Himmel herabhängenden Burg durch die Götter. Sie wurde zunächst 1929 bei den in Bumboret (Chitral) lebenden Kati von Morgenstierne,[309] später bei Kati in Urtsun (1937) von Hussam-ul-Mulk,[310] 1955/56 von Buddruss im Prasungebiet[311] und schließlich von Palwal bei Kati in Bagramatal (Lutdeh) aufgezeichnet. Der von Snoy adaptierte Text der Prasunversion sei hier mit geringen Änderungen (z. B. der Ortsnamen) wiedergegeben, einschließlich der Hinweise auf Varianten im Text Morgenstiernes:

Die Götter versammeln sich. Weiter talauf in Shtiwe ist am Himmel ein Haus. Ein Riese lebt dort. Tötet man ihn, wird die Welt gut werden. Er hat Reichtümer. Die Götter beschließen, mit ihm zu kämpfen. Sie riefen den Gott Mandi. Weiter talauf in Tusum[312] riefen sie Züzum. Weiter talauf gelangten Mandi und Züzum nach Kushteki. Sie riefen Mara. Er kam. Sie schritten talauf. Sie gelangten nach Dewa, sie riefen Wushum. Wushum kam. Sie schritten talauf, gelangten nach Pronz. Sie riefen Giwish, Giwish kam. Sie schritten talauf, sie gelangten zum Disni-Heiligtum unterhalb von Shtiwe. Sie riefen Disni. Disni kam. Sie gingen talauf, sie eilten nach Shtiwe, an einem Ort setzten sie sich. Die Götter beraten. Sie entdecken ein Haus. Mandi geht hin. Eine Alte ist dort. Sie hockt über dem Feuer, um Brei zu kochen. Mandi macht eine Feuergrube, legt drei Steine hinein und stellt einen Topf darauf. Er fertigt einen Rührlöffel und zeigt der Alten, wie man kocht. Sie will Mandi etwas schenken. Er gibt ihr einen Röhrenknochen, den sie mit Mehl füllen soll. Er wird nicht voll. Da bittet Mandi um Auskunft über das Haus am Himmel. Die Alte setzt sich nieder, ihn zu lehren: „Es war ein Haus, es war (zwischen) oben und unten; drinnen sind sieben Brüder. Die sieben Brüder haben viele Dinge. Dinge haben sie viele, Gold und Silber haben sie viel. Drinnen haben sie Wasser, drinnen haben sie Felder, sie säen, sie haben die Sonne." Mandi sprach: „Wie tun sie so etwas?" Die Alte sprach: „Durch Zauber haben sie Sonne und Mond (in ihr Haus) herabgezogen und hereingebracht und so wärmen sie sie[313]!"

(In Morgenstiernes Kati-Version erzählt die Alte statt dessen, wie das Seil, an welchem das Haus der Riesen hängt, sichtbar zu machen ist; die Einführung des richtigen Kochens fehlt; Mon trifft die Alte in einer Mühle.) Mandi geht zu den Göttern zurück, aber er vergißt, was die Alte erzählt hat. So muß er nochmals gehen. Wieder vergißt er und geht ein drittes Mal. Wushum folgt ihm – bei Morgenstierne der Gott Bagisht – und erlauscht, was die Alte sagt. So kann er den Göttern berichten, als Mandi bei seiner Rückkehr die Worte wieder vergessen hat. Wushum verspottet Mandi ob seiner Vergeßlichkeit. Die beiden streiten sich, aber die Götter versöhnen sie wieder. Ehe die Götter ihren Angriff beginnen, muß Mandi nochmals zur Alten, um zu erfahren, daß sie die Schwester jener Riesen sei. Die Götter beschießen das Haus der Riesen mit Pfeilen, aber es ist aus Eisen – die Pfeile prallen ab. „O Disni, wirf Samen!" sagen sie. Mara spricht: „Ich will die Sonne tiefer herabbringen, und wenn ich (die Saat) sehr erwärme, soll sie früher reif werden." Disni wirft die Saat. In kurzer Zeit ist sie herangereift. „Drisch!" sagen sie. Disni drischt. Sie worfelt, sie wirft die Spreu talauf. Nachdem die Spreu talauf geworfen ist, setzt sie sich auf den Draht.

309 *Morgenstierne* 1950–53, S. 168–174.
310 *Hussam-ul-Mulk*, 1974a, S. 28–30.
311 *Snoy* 1962, S. 89–91. *Buddruss* 1974b.
312 = Zumu. Vgl. *Edelberg* 1972, S. 36. (tu-Zum ist Lokativ.) Nach *Buddruss* T. 61.
313 die Felder.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Weiß hebt sich der Draht ab. „Von oben ist es (das Haus) an Draht befestigt gebaut" denken sie. Mara fertigt nun zweispitzige Pfeile. Er durchtrennt damit den Eisendraht, den Kupferdraht, den Silberdraht, den Golddraht und den Stahldraht. Das Haus stürzt auf die Erde. (Bei Morgenstierne ist von einem Seil die Rede. Mon/Mandi durchschießt es.) Die „Mehl-Burg" stürzt herab, aber erhebt sich wieder.[314] Da wirft Disni einen Korb voll Sand darauf. Die Götter springen gegen die Tür, aber sie öffnet sich nicht. Disni sprach zu Mandi: „Schau meinen Schenkel an!" Sie zog die Hosen aus. Mandi schaute hin. Sie hatte einen ganz weißen, prallen Schenkel. Er wurde erregt. Aus aller Kraft sprang er mit den Füßen gegen (die Tür). Mandi zerbrach die Tür und warf sie ein. Bewaffnet mit einem Dolch, gekleidet in ein Eisengewand tötet Mandi alle sieben Riesen, die ihm nichts anhaben können. Die Götter schleifen die Riesen hinaus und begraben sie. Nur eine Riesenfrau lassen sie am Leben, damit die Menschen sehen, wen Mandi getötet hat. Nachdem er Menschen geschaffen hat, entschwindet Mandi. Im weiteren Text wird berichtet, wie jene Riesin alljährlich einen Menschen frißt, bis sie durch einen Priester überlistet und getötet wird.[315]

Es sei noch ergänzt, daß der von Morgenstierne aufgezeichnete Text den Namen der alten Frau mit Budeli angibt. Mon wird von Gish, Bagisht und seinem Bruder Kshibere unterstützt. Die Version Palwals enthält keine neuen Elemente, die von Hussam-ul-Mulk aufgezeichnete jedoch eine ganze Reihe von vermutlich späteren Abwandlungen und Erweiterungen. Dort wird erzählt, daß Mon die Zerstörung der Dämonenburg unternimmt, weil er in ihr (vergeblich) nach Sonne und Mond sucht — eine Überleitung zu einer weiteren mit Mon verbundenen Mythe. Die alte Frau, die ihn berät, gilt als Erfinderin der Wassermühle. Der Bruder Mons wird als der erste Schmied bezeichnet. Wegen eines Tabubruchs sei er auf die Erde verbannt worden. Die Teufel oder Riesen heißen Dizano, ihr Anführer Lazoro.

Während Snoy sich bei der Interpretation der Mythe große Zurückhaltung auferlegt und im wesentlichen den konkreten Erlebnishintergrund, so z. B. das Worfeln mit seinen aufsteigenden Staubwolken, erwähnt, könnte eine weitergehende Deutungsmöglichkeit an die etymologische Ableitung anknüpfen, die seit längerer Zeit für den Namen des Mon/Mandi möglich ist. Nach Morgenstierne[316] läßt er sich über *Māndē* auf *Mahā(n)deva* zurückführen. In den altindischen Texten wird dieses Wort zunächst allgemein als ehrenvolle Bezeichnung verwendet[317] („großer Gott"), etwa für Rudra und Viṣnu, später wird es immer mehr zu einer Bezeichnung Śivas.[318] Tatsächlich hat Mon/Mandi viele Wesenszüge mit ihm gemeinsam, und damit erhalten wir vermutlich auch den

314 Im Text *Morgenstiernes* ist nur von einem Seil (Ushe-Seil) die Rede. Der Name „Mehlburg" (von *bre* = Mehl?) ist, soviel ich sehe, unerklärt. Man könnte an die von Mara zunächst aus Teig geformte Mühle denken und an Teigfiguren, die man bei Kulthandlungen macht, aber auch an den Feldbau, den es zunächst nur in dieser Burg gibt.

315 Das erinnert an ein Motiv, das in Zusammenhang mit einem Felsrelief bei Gilgit wieder auftauchen wird.

316 *Morgenstierne* 1950–53, S. 164.

317 *Gonda* 1960, S. 85 und 254.

318 *Gonda* 1963, S. 17 und 195 ff.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Schlüssel zur Einordnung für die vorliegende Mythe. Diesem Gott wird nämlich in der indischen Legende die Eroberung und Zerstörung der Dämonenburg Tripura zugeschrieben. Sie ist die Residenz der Asuras, besteht aus dreierlei Metall (was die Erwähnung von fünf Metalldrähten ausgelöst haben könnte), hängt am Himmel und geht nach dem vergeblichen Angriff Indras schließlich von den Pfeilen Śivas getroffen in Flammen auf.[319]

Die zweite Mythe handelt von der Rückeroberung der Sonne und des Mondes durch die Götter. Der Kampf um die beiden Himmelskörper wird bereits in zwei kurzen Texten Robertsons erwähnt,[320] aber erst die von Buddruss[321] im Prasungebiet aufgezeichneten Versionen enthalten alle charakteristischen Motive. Der Text Hussam-ul-Mulks aus Urtsun erfaßt nur die bereits genannte Verknüpfung mit dem Kampf um die Dämonenburg. Als wichtig erweisen sich jedoch die von Edelberg[322] publizierten Fassungen, ebenfalls aus dem Prasungebiet. Wiederum sei Snoys Wiedergabe vorgelegt, die sich im wesentlichen auf Text 54 von Buddruss stützt:

Früher waren nicht Sonne und Mond, es war sehr dunkel. Der Riese Espereg-era trug Sonne und Mond in sein ganz aus Gold erbautes Haus hinab. In diesem Haus war ein Wasserfall; links davon brachte er den Mond an, rechts die Sonne. Er verschloß das Haus mit einer Tür. Der Gott Mandi verwandelte sich in einen Knaben, „um Menschen zu schaffen". Er geht zur Mutter des Espereg-era. Diese beschützt ihn vor ihrem Sohn, bei dessen Kommen die Welt erzittert. Espereg-era adoptiert den Knaben. Am Tage geht der Riese zur Jagd auf Wildziegen. Mandi bleibt im Hause; er darf Honig, Schmelzbutter und Weizenbrot essen, soviel er will, aber er darf jene Tür nicht öffnen. Am zweiten Tag versucht Mandi, die Tür zu öffnen. Es gelingt nicht. Er springt mit dem Fuß dagegen. Ein klein wenig öffnet sich die Tür, er steckt seinen Finger hinein, der sofort golden wird. Das Gold ließ sich nicht abreiben. Die Mutter des Espereg-era erschrickt über diese Tat und verbindet den Finger und erzählt am Abend ihrem Sohn, Mandi habe sich geschnitten. Am dritten Tag springt Mandi wieder gegen die Tür, sie öffnet sich ein wenig mehr, er streckt seinen Arm hinein, der sofort golden wird. Er versucht alles mögliche, das Gold zu entfernen; es haftet fest. Wieder warnt die Mutter: „Wir beide werden noch umkommen." Sie verbinden den Arm und erzählen Espereg-era am Abend, die Wunde sei geschwollen. Er will nachsehen, die Alte hält ihn davon ab, und Mandi erzählt, er habe sich geschnitten, als er einen Lehnstuhl für ihn zimmern wollte, worüber sich Espereg-era freut und sich zufriedengibt. Am vierten Tag, als Mandi wieder allein ist, springt er mit beiden Füßen mit aller Gewalt gegen die Tür und zerbricht sie: Er sieht den Wasserfall, sieht Sonne und Mond und sieht ein Pferd. Auf die rechte Schulter setzt er sich die Sonne, auf die linke Schulter setzt er sich den Mond. Er besteigt das Pferd. „Mutter", spricht er zum Pferd, „wohin sollen wir gehen? Der Riese wird ja doch kommen!" Das Pferd antwortet: „O Mandi, schau in mein rechtes Ohr! Dort wird ein Ding sein." Mandi findet darin einen Dolch. Er nimmt ihn an sich und reitet hinaus. Die dunkle Welt wurde hell. Espereg-era nimmt die Verfolgung auf. Mandi schlägt ihm mit dem Dolch den

319 *Gonda* 1963, S. 200.
320 *Robertson* 1896, S. 385, 387.
321 *Snoy* 1962, S. 86–89. *Buddruss* T. 54 und 65; 1974b, S. 32 f.
322 *Edelberg* 1972, S. 47–58.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kopf ab, aber der Riese hat sieben Köpfe. Mandi schlägt alle sieben Köpfe ab. Espereg-era fällt zu Boden. Mandi packt ihn an den Füßen und schleift ihn auf die rechte Talseite. Espereg-era spricht: „Wenn du Menschen schaffst, dann bringe diesen Berg herab und ebne ihn ein (damit der Schatten die Wärme der Sonne nicht mindere). Hole die Sonne und wärme meinen Platz. Früher sollen Hirse und Gerste reif werden!" Mandi erwiderte: „Ich gehorche deinem Wort." Von der rechten Talseite zieht er einen Berg herbei und begräbt Espereg-era darunter. Dann eilt Mandi, um die Alte zu töten. „Ich werde dir ja nichts Übles tun, ich werde dir Gutes tun, ich werde dich an einem Ort zu einer Geehrten(?) machen und begraben", spricht er zu ihr, worauf die Alte froh wird und in ihren Tod einwilligt. Mandi geht nun mit Sonne und Mond auf den Schultern im Dorfe Pronz aus und ein. Da kommt der Gott Mara aus Kushteki und spricht zu ihm: „Wenn du Sonne und Mond in deinem Land ein- und austrägst, was sollen dann die anderen machen? Gib mir Sonne und Mond! Wenn ich sie hinauftrage und an den Himmel emporgelangen lasse, sollen sich alle Menschen, die Saat geworfen haben, wärmen." Mandi übergibt die Gestirne. Mara bringt sie zum Himmel und befiehlt ihnen zu kreisen. Weiter wird dann erzählt, daß Mara Menschen geschaffen habe, ihnen Vieh gab, sie lehrte, Ställe zu bauen, zu melken, zu buttern, daß er den Hund schuf, die Menschen zu wecken, daß er lehrte, Götterbilder zu machen, Mühlen zu bauen. Er lehrte die Menschen die Dinge und sie lernten sie. Dann stieg Mara hinauf (in den Himmel) und ging weg.

Ein darüber hinausgehender Vergleich zeigt nun, daß in der Version Buddruss' Text 54 sowie in der Hussam-ul-Mulks[323] der Gott Mon/Mandi als Held der Erzählung auftritt, während Buddruss' Text 65 und Edelbergs Texte 6 A und 6 B als Helden der Geschichte eine Figur namens Külüra-Esperegra,[324] Ašpegra[325] oder Eshpegra[326] präsentieren. Kurioserweise trägt sie den Namen, der dem des dämonischen Gegenspielers im Text 54 bei Buddruss, Espereg-era, entspricht. Konstant bleibt die Vorstellung, daß Imra Sonne und Mond erst nachträglich als ein Verbrüderungsgeschenk bekommt. Die verräterische Vergoldung, die sich Mon, bzw. Ašpegra/Eshpegra, bei den ersten vergeblichen Versuchen des Eindringens zuzieht, ist ein weit verbreitetes Märchenmotiv.[327] Man könnte zunächst meinen, das Auftreten von Sonne und Mond als Paar sei ebenso häufig und nichtssagend. Aber es handelt sich ja um die Vorstellung, daß eine Person bzw. ein Reiter die Gestirne über den Schultern trägt, und das ist nun keineswegs so allgemein. Die Hinweise auf das Erscheinen dieses Topos in Raum und Zeit sind noch nicht erschöpfend behandelt worden. Einer derartigen Untersuchung vorgreifend sei bemerkt, daß auf Totenstelen der Bhil, die stark von der Rajputentradition im Westen des indischen Subkontinents beeinflußt sind, häufig ein Reiter abgebildet ist, über dessen Kopf Sonne und Mond schweben.[328] Koppers hat zahlreiche Belege von

323 *Hussam-ul-Mulk* 1974a.
324 *Snoy* 1962, S. 88, nach *Buddruss* T. 65.
325 *Edelberg* 1972, S. 48–54.
326 *Edelberg* 1972, S. 54–58.
327 Vgl. *Buddruss* 1974b, S. 35.
328 *Koppers* 1942, besonders Fig. 10. Vgl. auch *Jettmar* 1974, S. 40 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Stelen mit solchen Reliefs gesammelt, sowohl von den Rajputen selbst als auch von den ihnen nacheifernden Primitivstämmen. Prof. Hermann Goetz verdanke ich den Hinweis auf zahlreiche andere Denkmäler dieser Art im westlichen Indien, aber er machte auch darauf aufmerksam, das Motiv könne möglicherweise dem Erbe jener kriegerischen Nomadenstämme entstammen, die im ersten nachchristlichen Jahrtausend den Nordwesten des indischen Subkontinents überschwemmten und zahlreiche Staaten gründeten, bevor ihre Oberschicht im Rajputenadel aufging. Vor allem sei an die Gurjara zu denken, deren Machtentfaltung in das 7. und 8. Jahrhundert n. Chr. fällt. Das heißt, daß ein Zusammenhang zwischen dem Mythenmotiv und jenen bildlichen Darstellungen immerhin denkbar ist. Man darf vermuten, daß die meisten Reiternomaden Indien über den Raum von Kabul erreichten und im Verlaufe ihrer Wanderungen auch die nördlich angrenzenden Bergtäler beeinflußt haben. Ich habe den Nachweis versucht, daß die kultisch verwendeten Silberpokale der Kafiren durch Anregungen aus dem gleichen Milieu entstanden sind.[329] Ohne dem weiteren Gang der Forschung vorzugreifen, sei hier noch erwähnt, daß aus Afghanistan zahlreiche Darstellungen bekannt sind, bei denen neben der Hauptfigur Sonne und Mond, bzw. deren Gottheiten, auftreten.[330]

In einem weiteren Zusammenhang steht auch das Motiv, daß im Ohr jenes Pferdes, das zusammen mit Sonne und Mond den Dämonen abgenommen wird, eine Waffe verborgen ist. Eine im Ohr eines Tieres verborgene Waffe kennt die Kesar-Sage: Kesars Füllen trägt ein Messerchen im Ohr.[331] In der von Lorimer aufgezeichneten Hunza-Version wird das gleiche vom Kalb Brung Kapurdōno erzählt.[332] Auch die Kesar-Sage berichtet übrigens, daß sich der Held mit Hilfe einer Frau in das Haus des Teufelskönigs einschleicht und ihn nachher tötet.

Sicher ist das Auftreten Esperegras in der Rolle des eigentlichen Trägers der Geschichte keine bloße Verwechslung. Die Version Edelberg 6 A ist offenbar aus mehreren in sich geschlossenen Teilen zusammengesetzt, so daß eine förmliche Biographie dieses Helden entsteht.[333] Danach ist Esperegra der Sohn einer Wechi,[334] d. h. einer Dämonin. Der Brumotul-Mythe VIII könnte man entnehmen, daß solche Dämoninnen zwar als schön, aber auch als gewalttätig und jähzornig gelten. Die Mutter des Helden ist jedoch sanft, sie lebt mit

329 *Jettmar* 1972a.
330 *Belenickij* 1959, S. 59 f. Es sei noch auf die Möglichkeit hingewiesen, daß Münzbilder aus der Zeit der „iranischen Hunnen" die Phantasie ferner Bergvölker angeregt haben. Zu diesem Komplex vgl. das umfassende Werk von *Göbl* 1967.
331 *Francke* 1902 (Wintermythos S. 49).
332 *Lorimer* 1935, II, S. 135.
333 *Edelberg* 1972, S. 47–58.
334 Vgl. *Morgenstierne* 1950–53, S. 165. Prasun: *wyāč'i* entspricht Kati: *wūtr*, bei *Robertson vetr* genannt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

einem anderen weiblichen Dämonenwesen aus der Jeini-Gruppe zusammen.[335] Die beiden versprechen einander, beim Tod der einen müsse die andere den Sohn ihrer Freundin betreuen. Die Mutter Esperegras stirbt, aber nach einiger Zeit erliegt die Jeini den Einflüsterungen eines bösartigen Weibes. Sie reicht dem Ziehsohn ein mit Asche versetztes Brot. Aber das Kind wird gerettet. Aus dem Grab erklingt die Stimme der toten Mutter und schickt es zu einer Kuh, die statt Dung Käse ausscheidet. Die böse Ziehmutter freilich befiehlt dem Knaben, die Kuh zu töten. Es kommt nicht dazu, die Kuh liefert zwar von da ab keine Nahrung mehr, schickt aber den Knaben talauf, wo er die vielen Schwestern seiner Mutter antrifft. Sein Ziehbruder Guduza steht ihm in diesem Streit zur Seite. Daran schließt ein Bericht, wie Esperegra einen menschenfressenden Dämon tötet und so ein Dorf befreit, das dem Unhold alljährlich ein junges Mädchen als Tribut darbringen mußte. Er wird jedoch vom Vater des geretteten Mädchens ermordet. Seine Tanten beleben ihn neu. So kann er Rache üben und das Mädchen für sich gewinnen.

Daran schließt die Erzählung von der Befreiung der Himmelskörper. Es wird näher ausgeführt, wie jenes alte Weib, die Mutter der sieben Dämonen, vor ihrer Belehrung gekocht hat: Ihr Leib diente als Topf, die Beine als Untersatz, die untergehaltene linke Hand stellte das Feuer dar, die Rechte den Rührlöffel.

Weiter heißt es, daß Sonne und Mond auf den Schultern eines Pferdes befestigt sind, das in einem Teich steht.[336]

In der zweiten Version Edelbergs, in der die ganze Vorgeschichte fehlt, wird das Geschehen im Raume des Prasundorfes Pronz lokalisiert.[337] Davon zeugen noch heute zwei Steine, die das Ziehbrüderpaar verkörpern (auf dem einen steht heute noch der Mullah beim Gebetsruf). Hier sollen auch die Gräber der sieben Dämonenbrüder liegen.[338]

Es ist evident, daß an dieser Stelle eine selten üppige Kontamination weitverbreiteter Märchenmotive stattgefunden hat. Sie sind mit Vorstellungen angereichert worden, die der unmittelbaren Anschauung entspringen, und haben damit ungemein an plastischer Ausdruckskraft gewonnen.

Nun scheint es, als sei dieser Komplex mit einer besonders im Dorfe Pronz verehrten Gottheit von regionaler Bedeutung in Verbindung gebracht worden. Als sich Mandi allmählich als zweitstärkste Persönlichkeit des Pantheons durchsetzte, wurde die entscheidende Heldentat ihm zugeschrieben. Der bisherige Held wurde mit dem unter dem Tale begrabenen „Riesen" in Verbin-

335 *Snoy* 1962, S. 157.
336 Dieses Detail entspricht der Erwähnung eines Wasserfalls zwischen Sonne und Mond bei *Buddruss* (Text 54) und hat sicher tiefere Bedeutung. Ob man daraus schließen darf, es gehe auch um die Befreiung der Wasser (*Buddruss* 1974b), erscheint mir eher zweifelhaft.
337 *Edelberg* 1972, S. 58.
338 *Edelberg* 1972, S. 39.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dung gebracht. Er hat offenbar von Anfang an auch dämonische Züge gehabt. Die in Pronz lokalisierte Verehrung aber blieb bestehen, und zwar mit der Begründung, Esperegra (und seine Mutter) hätten ihre Tötung akzeptiert.

Letzter Empfänger und Herr der Gestirne blieb weiterhin der oberste Gott des Pantheons. –

Mon tritt auch in einer Mythe auf, die vom Entstehen der Mondfinsternis handelt. Sie ist im Prasungebiet aufgezeichnet worden:[339] Der Riese Guro lebt zwischen Himmel und Erde in einem Felsen. Von dort kriecht er als Schlange ins Tal hinab. Mandi und Giwish ziehen wider ihn zu Felde. Ihr Helfer, Pegaileamund, wird selbst zur Schlange und schlüpft in die Behausung des Riesen. Dort sieht er, wie der Dämon mit seiner Mutter schläft. Als die Götter den Riesen, dessen sie nicht habhaft werden können, als Blutschänder verhöhnen, meint Guro, der Mond habe ihn verraten. Er erscheint, und seine Feinde ergreifen die Flucht, selbst Giwish. Nur Mandi stellt sich zum Kampf. Er zerschneidet den Riesen mit dem Dolch in zwei Hälften, eine untere und eine obere. Die obere Hälfte steigt zum Himmel empor und lauert rachsüchtig dem Monde auf, von dem es heißt, er habe viele Wege – achtzehnmal vierhundert. Schließlich gelingt es dem Dämon, den Mond zu verschlingen. Aber aus dem durchschnittenen Leib kommt der Mond wieder zum Vorschein, die Verfinsterungen nehmen immer wieder ein Ende.

Die Geschichte mag viele hintergründige Beziehungen haben. Deutlich ist zunächst, daß der Riese Guro jenem dämonischen Wesen entspricht, dem es nach den mythologischen Erzählungen der Inder[340] gelang, aus dem Weltozean zu trinken. Von Sonne und Mond entdeckt, wird er entzweigeschnitten in den Kopfteil Rāhu und den Schwanz Ketu. Rāhu bemüht sich seitdem, die Himmelskörper zu verschlingen, er kann sie aber nicht bei sich behalten. Bemerkenswert ist, daß dieses Mythologem in den Gebirgen des Nordwestens weit verbreitet ist, in Gilgit hat sich sogar ein Beiname Rāhus erhalten: Der Verfolger des Mondes heißt dort Grahan oder Grahn, was dem indischen Graha, d. h. der „Ergreifer", entspricht.

Was geschieht aber eigentlich mit Ketu, dem unteren Teil des Dämons? In diesem Zusammenhang mutet es recht merkwürdig an, daß die Bṛhatsaṃhitā (6. Jahrhundert n. Chr.) erwähnt, die Völker des Nordwestens, darunter die Pahlawa, d. h. die Parther, die Weißen Hunnen, die Avagāṇa (Afghanen) und die Cīna stünden in einem besonderen Verhältnis zu Ketu, d. h. dem in dieser Mythe nicht weiter erwähnten Leib des mythischen Drachens.[341]

339 *Snoy* 1962, S. 95.
340 *Dowson*, 10. Aufl. 1961, S. 252 f.
341 *Masson-Romodin* 1964, S. 211 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

e) Dogumrik

Edelberg berichtet, daß sich im Sippenhaus der Požut/Požuk-Leute des Dorfes Shtiwe das Idol einer männlichen Gottheit namens *Dogumrik* befand.[342] Dogumrik sei ihm als *wakil-i-mara,*[343] d. h. als Statthalter Maras, erklärt worden, aber auch als Hirte der Töchter Maras.[344] Edelberg schließt weiter, Dogumrik müsse mit Mandi identisch sein, da bereits Robertson erklärt,[345] jener gelte als Statthalter des obersten Gottes. Nun ist aber eine Gottheit mit Namen *Dagan (Dagon, Doghan)* mehrfach belegt, und zwar aus Südnuristan (Elphinstone, Masson, Burnes, Tanner).[346] Snoy[347] hält sie für das höchste Wesen bei den Südstämmen. Vielleicht handelt es sich um den gleichen Gott, der ins Prasungebiet übernommen, aber abgewertet und damit in die Position Mandis gebracht wurde. Mindestens als Nichtphilologe fühlt man sich versucht, die Namen miteinander in Verbindung zu bringen.

Nun erklärt zwar Klimburg in seinem Beitrag zu diesem Buch, *Dogan* (mit mehreren Varianten) sei eine allgemeine Bezeichnung für Gottheiten, deren Name man aus Furcht und Verehrung nicht aussprechen wolle. Das mag richtig sein, schließt aber nicht aus, daß der Ausdruck (wie „Mahādeva") vor allem für eine bestimmte Gestalt verwendet und regional deren Eigenname wurde. Tanner[348] hält jedenfalls *Deogán* für einen Gott neben anderen.

So müssen wir vorläufig Dogumrik für eine nur lokal bedeutende Gottheit halten, die vielleicht auf Grund ihrer Funktionen schon vor Edelberg mit Mandi gleichgesetzt wurde.

f) Indr

Bei Robertson wird der Name des Gottes *Indr* zwar genannt, was aber von ihm erzählt wird, bleibt dem Inhalt nach begrenzt und ist außerdem wenig rühmlich.[349] Morgenstierne erwähnt ihn ebenfalls. Er hat erfahren, daß diese Gottheit besonders im Waigal verehrt werde, Lentz nenne sie allerdings auch aus dem Prasungebiet.[350] Mit seinem Namen müssen die Worte für „Regenbogen" *indrõ* und für „Erdbeben" *indriṣṭ* zusammenhängen, obwohl keine

342 *Edelberg* 1972, S. 92 f.
343 *Motamedi–Edelberg* 1968, S. 11.
344 Nach *Edelberg* 1972, S. 93, Anm. 94, notierte *Ferdinand* den Namen dieses Gottes als *Jinimara* (oder sollte es heißen: *Jin-i-mara*?), was dann dasselbe bedeuten müßte.
345 *Robertson* 1896, S. 399. Allerdings erwähnt Klimburg (Ms. 1973) eine Gottheit *Degumri* neben Mandi.
346 Zitiert nach *Snoy* 1962, S. 104 und 126. Vgl. *Morgenstierne* 1954, S. 319.
347 *Snoy* 1962, S. 126. Vgl. auch *Elphinstone* 1839, II, S. 377.
348 *Tanner* 1881, S. 292.
349 *Robertson* 1896, S. 381, 388 und 409 f.
350 *Morgenstierne* 1950–53, S. 163. *Lentz* 1939, S. 124: *Indr.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Verbindung zwischen dem Gott und der Naturerscheinung behauptet werde. Die nächstliegende Erklärung wäre wohl, anzunehmen, daß der Gott früher eine sehr viel höhere Funktion innehatte und bereits einen Teil seiner alten Kompetenzen abgegeben hat. Man könnte das als Bestätigung auffassen, daß es sich wirklich um den altarischen Gott *Indra* handelt. Das wird in einer Arbeit Edelbergs vorausgesetzt.[351] Auch Palwal[352] geht von dieser Gleichsetzung aus, ebenso Buddruss und Snoy.[353] Palwal erwähnt noch – ganz im Sinne dieser Identifikation –, wenn es donnert, meine man, Indr sei beim Polospiel.

Zuerst soll Indr seinen Sitz im Badawan (Ahmad Diwana Baba) gehabt haben. Dort besaß er Weingärten und liebliche Plätze, von ihm selbst angelegt, auf die Imra plötzlich Anspruch erhob. Ein erbitterter Kampf war die Folge, bei dem Indr zunächst gezwungen war, nach Süden auszuweichen. Er schuf den Berg südlich von Badawan und das Shkorigul. Ein neuer Angriff Imras erzwang seine Flucht bis ins Tsárogul (Tsari-gal), nach Edelberg–Gramstrup wurde selbst Wama von Robertson diesem Gebiet zugerechnet.[354] Palwal meint deshalb, Indr sei zwar den Kati bekannt gewesen, dürfe aber eigentlich nicht als einer ihrer Götter betrachtet werden. Seine Erwähnung, selbst in Form des Ortsnamens Indr-Zyul, sei eher als Anachronismus aufzufassen.[355] Allzu glanzvoll kann die Position des Gottes im Katigebiet wirklich nicht gewesen sein. Morgenstierne wurde von Katisiedlern in Brumotul erzählt, der Gott sei Gish im Kampfe unterlegen und müsse ihm daher einen Weintribut leisten. An anderer Stelle heißt es, er wirke im Weine, während die Trauben der Göttin Kshumai gehören.[356]

Grundsätzlich sollen in diesem Buch die Kulte Südkafiristans als eigene Beiträge der dort tätigen Feldforscher berücksichtigt werden. Hier sei nur bemerkt, daß aus der Arbeit Edelbergs[357] eindeutig hevorgeht, daß die Weinrituale Südnuristans mit Indr oder einer ihm gleichgesetzten Gottheit (Taraskan) in Verbindung gebracht wurden. Hier ist keinerlei Abwertung des Gottes erkennbar. Bei Wama besitzt er einen Garten – aber als Eindringlinge aus dem Nachbartal Achenu ihn besetzen wollen, weiß er ihn nachdrücklich zu verteidigen: Ein Adler erscheint. Als ihn die Fremden mit Pfeilen beschießen, bricht eine Felslawine los, die die Frevler erschlägt.[358]

Edelberg hat sich gefragt, wie diese Verbindung des Gottes zum Wein entstanden sein könnte. Er meint, daß die Ahnen der Kafiren wie alle indoarischen Stämme zunächst Soma als kultisches Getränk verwendeten, daß aber

351 *Edelberg* 1965, besonders S. 194.
352 *Palwal* II, 1969, S. 65–68.
353 *Buddruss* 1960a, S. 201. *Snoy* 1962, S. 154.
354 *Edelberg–Gramstrup* 1971, S. 59.
355 *Palwal*, Ms. 1968, S. 30; II, 1969, S. 66.
356 *Morgenstierne* 1950–53, S. 177.
357 *Edelberg* 1965, S. 193–194.
358 *Palwal* II, 1969, S. 67 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dieser – nach der Behauptung mancher Indologen aus Rhabarberstengeln gepreßte Rauschtrank – bald durch Wein ersetzt wurde, frühzeitig genug, um die antike Legende von einer Dionysos-Verehrung bei den Weintrinkern des Hindukusch auszulösen.[359] Bei dem Übergang vom Rhabarbergebräu zum Wein sei dann Indr um eine neue, sympathische Kompetenz reicher geworden.

Hierzu ist zu ergänzen, daß nach den Beobachtungen des Botanikers Neubauer[360] Nuristan zu jenen Gebieten gehört, in denen die wilde Stammform unserer Kulturrebe vorkommt. Das bedeutet selbstverständlich keine Vorentscheidung in der Frage, ob sich im Hindukusch eine völlig eigenständige Weinbereitung entwickelt hat, ob Stimulusdiffusion stattfand oder ob eine von Westasien ausgehende Kulturwelle[361] die Kulturrebe gebracht hat.

Wichtiger wäre vermutlich eine Klärung, was das Verdrängen Indrs nach Süden, die Erzählungen über seine Niederlagen und seine Tributleistung zu bedeuten haben. Da es neben der Anerkennung des gesamten Pantheons eine Identifikation von Verwandtschaftsgruppen, Dörfern oder auch größeren Einheiten mit bestimmten Gottheiten gibt, liegt der Verdacht nahe, das Schicksal des Gottes spiegele nur das der mit seinem Kult verbundenen Population wider. Tatsächlich ist ja das Bashgal von den Kati erobert worden. Vielleicht wurden manche Vorbewohner nach Süden abgedrängt.

Im Süden ist Indr jedenfalls der Patriarch einer Götterfamilie geblieben.[362] Dort heißt es, der junge, starke Gish sei sein Bruder, Disani seine Tochter, Pano sein Sohn und Bagisht sein Enkel.

g) Gish/Giwish

In mancher Hinsicht ist *Gish*, eine besonders von den Kati verehrte Gottheit[363] (die aber auch in Prasun unter dem Namen *Giwish* bekannt ist), dem vedischen Indra ähnlicher als dessen etymologischer Abkömmling Indr, dem er, wie wir eben gesehen haben, übel mitspielt. Gish gilt als der bis zur Unüberlegtheit tollkühne und stets erfolgreiche Töter und Held – ein Mars der Kafiren. So ist es nicht inkonsequent, daß nach Mythen, die in verschiedenen Versionen aufgezeichnet wurden,[364] seine Intelligenz nicht gerade glänzend dargestellt wird, vor allem im Vergleich mit dem besonnenen Mon. Er wird

359 *Edelberg* 1965, S. 194 f., mit weiterer Literatur.
360 *Neubauer* 1952.
361 Seinerzeit habe ich auf merkwürdige Übereinstimmungen zwischen den einheimischen Religionen des Hindukusch und jenen der Bergvölker Vorderasiens hingewiesen. Vgl. *Jettmar* 1961a, S. 92 f. Es existieren auch archäologische Indizien für Wanderungsbewegungen, die die Sage vom Siegeszug des Dionysos ausgelöst haben könnten (erste Hinweise *Jettmar* 1961b).
362 *Palwal* II, 1969, S. 68.
363 Vgl. *Robertson* 1896, S. 399–405. *Morgenstierne* 1950–53, S. 165. *Motamedi–Edelberg* 1968, S. 11.
364 *Snoy* 1962, S. 136 (mit Hinweis auf zwei Texte, die *Buddruss* in Prasun notierte). *Palwal* II, 1969, S. 96 f. *Morgenstierne* 1968, S. 530–532.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

regelrecht als Tölpel verspottet, als er sich ein Kalb aneignen will und dies seinem Stier zum Säugen ansetzt mit der Behauptung, der habe es geworfen.

Im Einklang mit jener geistigen Konfiguration, in der Imra als Schöpfer auftritt, der durch sein Wort allein Götter und Menschen entstehen läßt, heißt es von Gish, er sei nicht vom Weibe geboren, sondern geschaffen worden. Er habe als Krieger gelebt und sei als Held gefallen.[365] Es gibt aber andere, vielleicht altertümlichere Berichte, die ihn in komplizierte Verwandtschaftsverhältnisse hineinstellen. In einer Mythe, die Morgenstierne in der Katikolonie Urtsun aufzeichnete, heißt seine Mutter Utr.[366] Sie soll ihn 18 Monate lang getragen haben, bis er aus ihrem Nabel hervorbrach. Nach der erweiterten Version, die Hussam-ul-Mulk[367] überliefert, habe er schon im Mutterleib mit ihr gesprochen. Erst als sie einen ungeheuren Walnußbaum pflanzte, in 18 Äste verzweigt und bis zum Himmel emporwachsend, sei er gnädig bereit gewesen zu erscheinen. Er habe ihren Leib durchbrochen und ihn mit stählerner Nadel wieder zugenäht. Dann reichte er ihr eine Wundermedizin, die sie nicht nur heilte, sondern ihr Weisheit und strahlenden Schein verlieh. Der Gott habe dann auf einem Ehrenstuhl Platz genommen, die Mutter aber die Äste des Wunderbaumes mit stählernen Pfeilern unterstützt. Sie trugen alsbald Nüsse, mit denen Gish seine Krieger speiste, um ihnen Kraft zu verleihen.

Mit seiner Armee zog Gish gegen Sami(?), viele Wundertaten vollbringend. Wenn die Krieger hungerten, stieß er seinen Speer in den Grund: süße Wurzeln kamen zutage. Das Opfer eines hornlosen Ochsen ließ eine Brücke entstehen. Wenn sein Speer den Felsen traf, dann wurde der Fels zum Berg und versperrte dem Feind den Weg. Schließlich soll Gish nach Prasun gegangen sein, an drei Stellen gebrüllt haben wie ein Stier, um dann auf immer zu verschwinden.[368]

In anderen Berichten hören wir von engen Beziehungen zwischen Gish und einer Göttin, die bei den Kati Sanjü[369] und den Prasun Sülmech[370] genannt wird. Gish soll ihren Vater, den Gott Sanu, getötet und mit dessen Kopf Polo gespielt haben. Sanu soll Moslem gewesen sein und versucht haben, die Kafiren zum Islam zu bekehren, so daß er später mit dem Propheten Mohammed gleichgesetzt wurde.[371]

365 *Snoy* 1962, S. 125 und 137. Sein irdischer Name soll *Yazid* gewesen sein – offensichtlich bereits unter islamischem Einfluß. Auch *Edelberg* (*Motamedi–Edelberg* 1968, S. 11) erfuhr von seinen Informanten, Giwish sei kein Gott.

366 *Morgenstierne* 1950–53, S. 185 f. (Besteht eine Beziehung zum Namen weiblicher Dämonen – *Morgenstierne*, a.a.O., S. 165 – *wutr*?)

367 *Hussam-ul-Mulk* 1974a, S. 26 f.

368 *Hussam-ul-Mulk* hat hier offenbar die Reste eines ganzen Zyklus von Erzählungen angetroffen.

369 *Morgenstierne* 1950–53, S. 163. *Robertson* 1896, S. 409, kennt dieselbe Gestalt unter dem Namen Saranji. Zu diesen beiden Gottheiten vgl. die Seiten 95–97.

370 *Morgenstierne* 1950–53, S. 163.

371 Namensformen bei *Morgenstierne* 1950–53, S. 163. Man muß daran erinnern, daß

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Auch andere Nachrichten zeigen Gish als Todfeind der Muslime. Er soll mit dem Kopf des Hazrat Ali Polo gespielt und Hasan und Husein erschlagen haben.[372]

Gish wurde vor dem Kriegszug, während dessen Verlauf und schließlich beim anschließenden Triumphfest besonders verehrt. Manche dieser kriegerischen Unternehmungen galten als von ihm selbst angeordnet. Einzelne der ihm gewidmeten Hymnen wurden aufgezeichnet,[373] sie sind voll des Rühmens und erwähnen seine hoch aufragende, eiserne Burg. Er konnte vor allem männliche Tiere als Opfer beanspruchen.[374] Bei den Tänzen, die zu seinen Ehren abgehalten wurden, durfte kein Melodie-Instrument verwendet werden, es wurde nur gepfiffen und getrommelt.[375]

Während der Kriegszüge nahmen auch die Frauen an der Verehrung des Gottes teil. Sie beteten um reiche Beute, riefen aber gleichzeitig Disani an, sie möge Männer und Söhne heil wiederkehren lassen.[376] Auch andere Gottheiten wurden bei der Gelegenheit von den Frauen eines Dorfes durch Tänze geehrt. Robertson hat ein solches Fest, das zur spirituellen Unterstützung der Männer abgehalten wurde, in Lutdeh (Bagramatal) gesehen und anschaulich beschrieben.[377] Bemerkenswert ist die starke Identifikation der Frauen mit den Männern. Sie trugen die Festgewänder ihrer Gatten und borgten sich für den Tanz Äxte und Dolche aus. Einige der Veranstalterinnen konnten dabei in den Rang eines Mir erhoben werden – sie durften auf den Schultern kräftigerer Nachbarinnen reiten.[378] Solche Institutionen sind aus vielen Gebieten bekannt, aus denen Kopfjagd beschrieben ist.

Bei der Heimkehr der Krieger wurde Gish neuerlich gefeiert. In Kamdesh zog der erfolgreiche Töter mit den Frauen seiner Familie zum Tanzplatz, um den Siegesbeweis – die Kleider des Erschlagenen – vor dem dort stehenden Altar niederzulegen. Dann begann der Tanz. Eine entsprechende Anzahl von Runden wurde Gish gewidmet. In den Pausen warfen die Frauen Getreidekörner über die Helden.[379] Es kam vor, daß ein Gefangener in gleicher Weise dem Gott präsentiert wurde, er wurde dann aber auf dem Friedhof über dem Sarge eines mit besonderer Tücke ermordeten Kafiren zu Tode geprügelt[380] –

Indra, von dem Gish manche Züge übernommen hat, den Vater seiner Gefährtin Indrāni umbringt, um dessen Fluch zu entgehen. *Dowson* 1961, S. 125 f.

372 *Robertson* 1896, S. 401.

373 *Morgenstierne* 1950–53, S. 180 (Hymne aus Brumotul), 185 (Hymne aus Kunisht) und 188 (Hymne aus Urtsun). *Morgenstierne* 1968, S. 534–537.

374 *Robertson* 1896, S. 401.

375 *Snoy* 1962, S. 138.

376 *Snoy* 1962, S. 137.

377 *Robertson* 1896, S. 621–626.

378 Nach *Robertson* 1896, S. 621, waren in Lutdeh gleich drei Frauen „Mir".

379 *Snoy* 1962, S. 138. Vgl. auch eine Darstellung der Feier aus dem oberen Bashgal. *Morgenstierne* 1968, S. 537.

380 *Robertson* 1896, S. 564.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

das heißt, daß es sich kaum um ein Sacrificium, um ein echtes Menschenopfer handelte.

Vielleicht waren die Feiern für den heimkehrenden Töter relativ karg und eher eine Familienangelegenheit, denn die eigentliche Zurechnung der Ehre erfolgte erst im Verlauf eines „Beglaubigungsfestes".[381] Dieses erforderte längere Vorbereitungen.

Es ist verständlich, daß bei den weiteren Aufstiegsfesten Gish jedesmal seine Opfer und Ehrungen erhielt.[382] Man hat wiederholt seine wichtige Rolle im Verdienstfestwesen betont. Auch bei der Wahl der Dorfexekutive wurden ihm Opfer dargebracht.[383]

Ebenso bedeutend war die Rolle des Gish bei den Jahresfesten der Kati. Robertson erwähnt ihn besonders in seiner (sicher unvollständigen) Beschreibung des Taska-Festes.[384]

Der Begeisterung, die die Kati Gish entgegenbrachten, entsprach, daß dieser Gott in jedem Dorfe des Bashgalgebietes zumindest ein Heiligtum besaß.[385] Die kleine Tür dieses nicht betretbaren „Schreines" wurde im Verlauf eines Festes Ende April oder Anfang Mai geöffnet, Anfang Juli wieder geschlossen. Es würde naheliegen, das mit der kalendarisch festgelegten Hauptsaison für die Kriegszüge in Verbindung zu bringen. Das läßt sich aber nicht ohne weiteres mit dem vereinigen, was wir über den Kalender wissen,[386] auch wären zweieinhalb Monate für den Tatendrang der Kafiren zu kurz.

Morgenstierne,[387] der von Gish erzählt, man habe den Regenbogen als das Tragband seines Köchers erklärt, behauptete, es gäbe keine ähnliche Gestalt im Pantheon anderer Kafirenstämme. Das kann höchstens insofern stimmen, als es bei den anderen Stämmen keinen so hochspezialisierten Kriegsgott gab. Der Gott selbst war, wie erwähnt, auch im Prasungebiet, und zwar unter dem Namen Giwish, bekannt. Von ihm heißt es in den von Buddruss aufgenommenen Texten, er sei ein Anführer im Krieg, ein Reicher und ein Held, er sei bis ans Ende der Welt gezogen.[388] Bei den Prasun galt er als Schutzherr eines Dorfes (Pronz) zusammen mit seiner Partnerin Sanjü/Sülmech.[389]

Im Dorfe Shtiwe wurde er überdies zusammen mit dem Gott Diwog als

381 Wenn eigene Verluste zu beklagen waren, verzichtete man auf solche Feiern. Vgl. *Robertson* 1896, S. 570.
382 Nach *Robertson* mußte der Kandidat für die Würde des Jast zunächst beim Tempel des Gish eine Zeremonie abhalten. *Robertson* 1896, S. 401. Inzwischen ist es fraglich geworden, ob es eine so allgemeine Aufstiegsordnung gegeben hat, wie sie *Robertson* beschrieb.
383 *Snoy* 1962, S. 138.
384 *Robertson* 1896, S. 584.
385 *Robertson* 1896, S. 400 f.
386 Vgl. die Seiten 140–150.
387 *Morgenstierne* 1950–53, S. 163.
388 *Snoy* 1962, S. 136, nach *Buddruss* T. 81 und 85.
389 *Robertson* 1896, S. 411; *Snoy* 1962, S. 137, nach *Buddruss* T. 61.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Schützer eines Sippenverbandes verehrt, jedoch fügten die Informanten hinzu, „er sei kein Gott". Dem Sippenverband wurde zwar nachgesagt, er bestünde aus tapferen Kriegern,[390] aber man darf doch vermuten, daß hier der Gott nicht als so einseitig spezialisiert aufgefaßt wurde.

Mit einer älteren, vielseitigeren Auffassung dieses Gottes mag zusammenhängen, daß er gelegentlich als Gatte der mächtigen Göttin Disani betrachtet wurde. Bei Gardner heißt es gar, e r sei die Erde, Disani aber die Erzeugerin aller Dinge.[391] Was das bedeuten mag, muß noch in Zusammenhang mit der Göttin Sanjü/Sülmech besprochen werden.

h) Sanjü/Sülmech und Sanu

Von der Göttin *Sanjü* (Prasun: *Sülmech*) haben wir eben als „Gefährtin" des Gish gehört. Aus einem von Morgenstierne aufgezeichneten Text geht hervor, daß Sanjü eigentlich zu den Gottheiten mit klar abgegrenzter Zuständigkeit innerhalb des weiblichen Aufgabenkreises gehört. Sie herrscht über die Weizenspeicher und die Gefäße voll Schmelzbutter; mit deren Schutz hat sie Imra betraut. Man stellt sich vor, wie sie mit goldenem Gerät die Spreu vom goldenen Weizen trennt, und bringt ihr entsprechende Opfer dar – Brote, Butter, eine Ziege. Es heißt aber auch, daß sie über die Menschen regiere, über Mädchen und Knaben.[392]

Im Volksglauben der Darden trifft man, wie wir später sehen werden, heute noch die Vorstellung an, daß das Dreschen und Worfeln Dämonen anzieht, die einen Teil der Ernte stehlen wollen. Man könnte also die Vermutung hegen, hier sei eine aus dieser Schar durch Eingreifen einer höheren Instanz „umgedreht" und zur Hüterin bestellt worden und damit ins Lager der Götter übersiedelt. Solche Bekehrungen von Dämonen spielen in der Ideenwelt des Lamaismus eine große Rolle.

Dazu könnte einiges passen, was man von ihr erzählt. Ein Dämon hat sie entführt, die mächtige Göttin Disani dann wieder befreit, indem sie mit ihrem Schwanz – ersichtlich tritt Disani als Ziege auf – ein Loch in den Felsen bohrt und Sanjü an einem Seil auf die Oberwelt zieht.[393] Man könnte also annehmen, im Dämonenlager sei man mit dem Übertritt Sanjüs zur anderen Partei nicht ganz einverstanden gewesen.

Nur scheinbar in Widerspruch dazu steht die Nachricht, Sanjüs Vater sei ein Gott namens *Sanu* gewesen. Sanu wird nämlich – wie wir bereits gehört

390 *Motamedi–Edelberg* 1968, S. 11. *Edelberg* 1972, S. 93. Vgl. hierzu *Lentz* 1939, S. 124: Djesch oder Gisch. *Lentz* vermutet Zusammenhänge mit dem Kalender.
391 *Elphinstone* 1839, II, S. 378. *Gardner* 1898, S. 111.
392 Vgl. *Morgenstierne* 1950–53, S. 163, 176 f. (Mythe[?] VI aus Brumotul). Eine Hymne (XII, S. 181) läßt vermuten, daß man sich auch Sanjü in Tiergestalt als Ziege vorstellte.
393 *Snoy* 1962, S. 72, nach *Buddruss* T. 56.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

haben – von Gish erschlagen, wobei als Begründung angegeben wird, er sei Mohammedaner gewesen und habe versucht, die Kafiren zu bekehren.[394] Wie ich eingangs ausführte, sind Morde unter Göttern im übrigen nicht belegt – es wäre also plausibel, anzunehmen, daß es sich ebenfalls um einen Dämon oder zumindest um eine dem Pantheon nicht unmittelbar verbundene Gestalt handelt, die erst nachträglich inkorporiert wurde.[395]

Das sekundäre Einbeziehen der Sanjü in die Göttersippe würde erklären, wieso die Aussagen über die Art ihrer Beziehung zu Gish so unbestimmt bleiben. Einerseits berät sie ihn,[396] andererseits erfahren wir durch eine Erzählung aus dem Prasungebiet, daß sie ihn kräftig bloßstellt.[397] Dennoch teilt sie sich mit ihm in die Schutzherrschaft über das Prasundorf Pronz.[398] Sie wird nicht als Gattin des Gottes bezeichnet, vielleicht weil sie nach ihrer Erhebung unter die Exogamieregel fällt. Ursprünglich aber mag sie die von dem Götterhelden mit Gewalt aus dem feindlichen Lager entführte Geliebte gewesen sein.

Über den Kult der Göttin im Dorf Pronz, der bereits von Robertson[399] erwähnt wird, hat Edelberg zusätzliche Informationen eingeholt. Es existierte eine nicht allzugroße Statue der Gottheit mit bloßen Brüsten. Sie befand sich im Untergeschoß des Dorfturmes, und zwar im Zentrum des Raumes; rundum gab es Steinsitze. Fleisch wurde für sie gebracht, das Blut des geschlachteten Tieres auf die Figur verspritzt. Man verehrte sie mit Gesang, zwei Flöten und eine Trommel bildeten die Begleitung. Getanzt wurde außerhalb des Kultraumes. Vermutlich ist der Turm noch erhalten, das Innere aber wurde umgebaut und wird heute als Wohnhaus verwendet.[400] Klimburg berichtete in einem (ungedruckten) Referat, die Gottheit sei auch im Prasundorf Dewa in mehreren Kulthäusern verehrt worden. Im Kulthaus der Pöde-Sippe habe es nicht nur eine Statue der Gottheit gegeben, man habe auch ein eisernes Podest und eine Vogelfigur der Göttin aufbewahrt.

Wir werden später noch hören, daß eine weibliche Gottheit, die als Botin auftritt, Vogelgestalt annehmen kann. Möglicherweise liegt hier eine ähnliche Assoziation vor. Von der Gottheit wird ausdrücklich gesagt, sie sei eine Beraterin; dazu gehört natürlich das Wissen um Vorgänge, die sich in der Ferne abspielen. Auch die Götterfigur im Dorfturm, die von Sitzsteinen umgeben ist (vielleicht fand dort die Ratsversammlung statt), könnte in diesen Zusammenhang passen.

394 *Morgenstierne* 1949, S. 283. 1950–53, S. 163 und 187. *Snoy* 1962, S. 136.
395 Eine andere Erklärung wäre, anzunehmen, daß die Vorstellung einer Zeit angehört, in der man noch Kämpfe innerhalb des Pantheons für möglich hielt.
396 *Holdich* 1910, S. 131.
397 *Snoy* 1962, S. 136, nach *Buddruss* T. 64 und 104.
398 *Snoy* 1962, S. 137, nach *Buddruss* T. 61.
399 *Robertson* 1896, S. 411, der die Göttin *Saranji* nennt, erwähnt ein kleines Heiligtum oben auf dem Dorfturm und ein weiteres am Eingang eines Seitentales.
400 *Edelberg* 1972, S. 39, Fig. 15 und 16.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Innerhalb des Katigebietes soll Sanjü besonders in Ktiwi[401] verehrt worden sein. Im Bagramatal wurde ihr zu Ehren eine besondere Brotsorte gebacken.[402]

i) Disani/Disni

Unter den weiblichen Gottheiten nimmt zweifellos *Disani,* von den Prasun *Disni* genannt, die zentrale Stellung ein.[403] Sie ist die wichtigste Partnerin der großen Götter in den schon angeführten Mythen und gehört der obersten Schicht, der „Führungsgruppe" des Pantheons, an. Ihr Name wird von Elphinstone und in anderen frühen Berichten bis zu Biddulph genannt.[404] Morgenstierne hat nicht nur die dialektischen Varianten ihres Namens festgehalten, sondern auch ihre charakteristischen Eigenschaften zusammengestellt. Snoy findet ihren Charakter so facettenreich, daß er vermutet, hier habe eine Verschmelzung mehrerer Gestalten stattgefunden, bzw. eine Figur habe eine Fülle von Traditionen auf sich gezogen.[405]

Man ist versucht, hinter dieser Integration einen tieferen Sinn zu entdecken, nämlich es habe sich in der Schaffung der Gestalt Disanis die Einsicht niedergeschlagen, daß es im Leben der Kafirenfrau nur geringe Möglichkeiten zur Entfaltung von Individualität und zur Aufgabenteilung gegeben habe. Unter den weiblichen Mitgliedern des hohen Pantheons hat daher nur die Göttin Kshumai/Kime mit ihren starken Beziehungen zu Naturphänomenen und Jägertum individuelle Züge, Nirmali/Shuwe ist eine Göttin jener physischen Funktionen der Frau, die vom Mann als unrein und gefährlich empfunden werden; sie wird von Disani/Disni nicht immer klar getrennt.

Disani verkörpert also das Weibliche in seiner ganzen Spannweite.[406] Sie steht nicht nur mit einer erstaunlichen Fülle männlicher Gestalten in den verschiedensten Beziehungen, es werden auch mehrere Versionen bezüglich ihrer Herkunft angeboten.

Zu den Weisheiten kafirischer Philosophie zählt es, die biologische Gemeinschaft, „das Volk", unter dem Bilde eines mächtigen Baumes und gleichzeitig als weibliches Wesen zu erfassen. Das findet seinen Niederschlag in der von Robertson überlieferten Mythe, in einem für Sterbliche unerreichbaren Land sei ein mächtiger Baum aus einem See herausgewachsen, acht Jahre wären für den (nie unternommenen) Versuch nötig gewesen, ihn zu ersteigen, achtzehn Jahre, um ihn zu umwandern. Als ein Gott sich in diesen Baum ver-

401 *Morgenstierne* 1950–53, S. 163.
402 *Palwal* II, 1969, S. 84.
403 *Morgenstierne* 1950–53, S. 164.
404 *Elphinstone* 1839, II, S. 378. *Biddulph* 1880, S. 131.
405 *Snoy* 1962, S. 144–146.
406 Disani gehört vermutlich zu jenen Gottheiten, die man dem gesamten Kafirentum zuschreiben kann. Vgl. *Robertson* 1896, S. 376.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

liebte und sich ihm näherte, barst der Stamm und enthüllte in seiner Mitte Disani. Der erschreckte Gott ergriff die Flucht.[407]

In einer anderen, nur unvollständig aufgezeichneten Version hieß es, die Äste seien sieben Familien von je sieben Brüdern gewesen, der Stamm sei Disani, die Wurzeln aber Nirmali.[408]

So ist es kein Zufall, daß die Göttergemeinschaft Disani als Mutter anspricht, daß sie gelegentlich als mächtigste Gottheit überhaupt angerufen wird.[409]

Ohne den Bereich der Reinheit zu verlassen, ist sie für Fruchtbarkeit und Kindersegen zuständig. Mit dem Verströmen von Milch (ersichtlich beschenkt sie die Frauen mit Muttermilch) läßt sie nicht nur das einzelne Kind groß und stark werden, sondern zugleich die ganze Menschheit.[410] Offenbar erregt sie das sexuelle Begehren, das die Voraussetzung der Zeugung ist. Wie sehr sie für Kindersegen zuständig ist, kann man einem Ritual entnehmen, das während des *Giche*-Festes abgehalten wurde: Mit Fackeln zogen die verheirateten Männer zum Altar. Davor stand inmitten des Tanzplatzes der Schamane. Er schwang einen Knüttel und versperrte ihnen den Weg. Die Männer erzwangen sich den Zugang. Der Glückliche, dem der Schamane die Fackel entriß, konnte der Geburt eines Sohnes sicher sein.[411]

Damit ist vereinbar, daß Disani gleichzeitig eine Gottheit des Todes und der Toten ist, allerdings eines fast als Freund aufgefaßten Todes, der die Verstorbenen in das Haus der Disani, gewissermaßen in die Heimat, zurückführt. Deshalb residieren neben ihr die sieben Paneu, überirdische Töter, die das Leben der Menschen mit Pfeilschüssen beenden.[412] Daß die Vogeldarstellungen auf langen Stangen, die Robertson neben dem Heiligtum der Gottheit in Kamdesh sah, Seelensymbole darstellen, wie Snoy meint, ist möglich, ja wahrscheinlich.[413] Verständlich ist, daß die Frauen zu ihr beten, wenn sie um das Leben ihrer zum Kampf ausziehenden Männer bangen.[414]

Disani ist aber ferner die Gottheit jener sozialen Ordnung, die sich über den blutsverwandten Einheiten aufbaut. Morgenstierne[415] hat in Brumotul eine Hymne aufgezeichnet, in der man ihr nachsagt, sie habe eine goldene Burg mit vier Ecken und sieben Toren geschaffen, außerdem ein goldenes Blockhaus irgendwo im Süden. Die von Buddruss in Prasun aufgezeichneten

407 *Robertson* 1896, S. 382 f. Auch das Wasser kann hier als biologische Substanz, als Lebenssymbol verstanden werden. Vielleicht steigt deshalb Disani ins Wasser, um ihren Sohn zu gebären.
408 *Robertson* 1896, S. 386.
409 *Snoy* 1962, S. 141.
410 Vgl. *Edelberg* 1972, S. 72–77.
411 *Morgenstierne* 1968, S. 538.
412 *Morgenstierne* 1950–53, S. 174, 175.
413 *Robertson* 1896, S. 396. *Snoy* 1962, S. 142.
414 *Snoy* 1962, S. 138, 142.
415 *Morgenstierne* 1950–53, S. 182 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Texte nehmen das Motiv auf und stellen es in einen verständlichen Zusammenhang. So heißt es, Disani habe einen Turm errichtet, von dem aus sie sieben Gassen zieht – eine sei aus Gold, die andere aus Silber, die dritte aus Seide, die vierte aus roter Seide, die fünfte grün (die sechste und siebente werden nicht erwähnt). Wir werden später hören, daß es in manchen Regionen des Dardgebietes den Glauben an ein präkonzipiertes Dorfmodell gibt. Es geht davon aus, daß jeweils sieben Verwandtschaftseinheiten, zum Teil mit unterschiedlicher Funktion (Priester, Bauern, Handwerker), zur Gründung eines befestigten Dorfes zusammentreten.[416]

Wie wir gesehen haben, gehört der Feldbau zu den Aufgaben der Frauen und damit in den Zuständigkeitsbereich der Disani. Robertson[417] berichtet, daß speziell die Weizenernte unter ihrem Schutz steht. In jener kafirischen Zentralmythe, die von der Eroberung der Dämonenburg erzählt, führt sie, wie wir gehört haben, alle weiblichen Arbeiten aus. Sie worfelt,[418] in einer Prasunversion heißt es, daß sie auch sät und drischt.[419] Der gleiche Zusammenhang spiegelt sich in anderen Prasuntexten. Einmal erfahren wir, sie habe Glocken umgebunden und die Felder bebaut. Ein andermal trägt sie einen Rückenkorb voll Mist heran, hinter dem Mon vor den Pfeilschüssen der Dämonen geschützt ist.

Allerdings ist Disni auch die Hüterin des Viehs und für die Milchprodukte zuständig, wie Edelberg ausdrücklich hervorhebt.[420] Dafür gibt es ein unverfängliches Zeugnis, nämlich jenen mythischen Text, der berichtet, Bagisht sei von einem Dämonen gezeugt worden, der die Göttin überfiel, als sie sich gerade zum Melken bückte. Für die Göttin scheint also die bei den Menschen klar abgegrenzte Zuständigkeit nicht zu gelten. Vielleicht haben wir es hier mit einem Hinweis auf eine ältere Arbeitsteilung zu tun.

Ein ähnliches Problem tritt auf, wenn wir hören, Disani werde *Utai*, d. h. Priesterin, genannt.[421] Sie übt also einen Beruf aus, der sterblichen Frauen normalerweise nicht offenstand – soviel wir den vorliegenden Nachrichten entnehmen können. Kurioserweise hatten die Frauen des Dorfes nicht einmal Zugang zum Altar der Disani, also der ihrer Wesenszüge verkörpernden Gottheit.[422]

Andererseits entging auch Disni nicht dem Schicksal, an die ihr durch ihr Geschlecht gesetzten Grenzen erinnert zu werden. In einer Prasun-Mythe heißt es, der Gott Züzum habe sie als unrein beschimpft.[423]

416 *Jettmar* 1967a, S. 72–73.
417 *Robertson* 1896, S. 410.
418 *Morgenstierne* 1950–53, S. 173.
419 Zum folgenden vgl. *Snoy* 1962, S. 139.
420 *Motamedi–Edelberg* 1968, S. 8.
421 Vgl. *Morgenstierne* 1950–53, S. 164. 1968, S. 537.
422 *Palwal* II, 1969, S. 74.
423 *Snoy* 1962, S. 141, nach *Buddruss* T. 2.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Im Vordergrund steht aber auf jeden Fall der Aspekt der Reinheit. So kann Disni als Wildziege auftreten, es heißt, daß Weizenkörner ihre Fußspuren füllen.[424] In menschlicher Gestalt ist sie offenbar bewaffnet, wir hören, daß sie Bogen und Köcher trägt. Ein andermal tötet sie mit einem Dolch.

Heiligtümer der Disani werden von Robertson mehrfach erwähnt, so bei Bagramatal.[425] Dort stand ein Holzbau, durch dessen Fenster ihre Statue zusammen mit den Bildern von drei anderen Gottheiten zu sehen war. Ihr Tempel bei Kamdesh, mit einem ungewöhnlichen Satteldach versehen, wurde in dem Buch Robertsons wohl nach einer verschollenen Photographie abgebildet.[426] Außerdem erfahren wir von Steinen und Felsen, die Disni heilig sind und in die sie eingeht.[427]

Der Göttin wurden blutige und unblutige Opfer dargebracht – Ziegen einerseits und Milch und Milchprodukte, Getreide und Nüsse andererseits.[428] Wettkämpfe wurden ihr zu Ehren abgehalten, man feierte sie in vielen Tänzen, die mit Flötenspiel und Händeklatschen begleitet wurden.[429] Auch die Frauen tanzten für sie, allerdings nicht beim Heiligtum, sondern auf dem allgemeinen Versammlungsplatz.[430] In den Hymnen, die bei solchen Gelegenheiten gesungen wurden, wird von Disani erzählt, sie erscheine als schöne Frau, mit goldener „Girlande" bekränzt (dem Text nach scheint eher ein goldener Kopfschmuck gemeint zu sein) nehme sie am Fest teil.[431]

Eine treffende Zusammenfassung dessen, was man von Disni erwartet, ist in einem noch 1953 in Shtiwe aufgezeichneten Preislied enthalten, das ein alter Mann vortrug. Er war einst der Anführer jenes Clans gewesen, dessen besondere Schutzgottheit Disni war. Darin heißt es:[432]

„O Disni, du bist die Beschützerin der Tore Gottes. Außerdem trägst du achtzehn Würden (Grade?):
Hüterin des Tempels,
Spenderin der Milch für die Menschenwesen,
Schützerin der Kinder,
Wohltäterin der Menschheit,
Bringerin göttlichen Segens,

424 *Snoy* 1962, S. 139, nach *Buddruss* T. 68.
425 *Robertson* 1896, S. 395.
426 *Robertson* 1896, S. 397, 383, 591.
427 *Snoy* 1962, S. 143, nach *Buddruss* T. 60 und 67.
428 *Palwal* II, 1969, S. 74. *Snoy* 1962, S. 410. *Morgenstierne* 1950–53, S. 164.
429 *Snoy* 1962, S. 143, nach *Robertson* 1896, S. 617.
430 *Palwal* II, 1969, S. 74.
431 *Morgenstierne* 1950–53, S. 164.
432 *Motamedi–Edelberg* 1968, S. 10. *Edelberg* 1972, S. 76. (Übersetzung aus dem Englischen: *Jettmar*). Im Text *Morgenstierne* 1950–53, Brumotul XIV, S. 183, heißt es, sie habe den siebenten Rang erreicht. Offenbar ist die Reinheit Disanis mehr noch als die der Männer an das Durchlaufen bestimmter Riten gebunden – wie bei irdischen Frauen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Du läßt den Milchstrom fließen (hältst seine Tür offen?),
Du schenkst Liebeslust den Menschen,
Du mehrst das Geschaffene,
Du bist die Eine, die die Gnaden Gottes empfängt,
Und du bist die Bewahrerin der neun Tore des Erbarmens."

Von den rätselhaften „Toren" wird gesagt, acht davon seien die Tore der himmlischen Reichtümer, nur das neunte sei auf Erden – dieses aber sei ein gefährliches Tor. Dazu ist vorläufig keine weitere Erklärung möglich.

Wie erwähnt gibt es widersprüchliche Angaben über die Herkunft der Gottheit. Eine Version verbindet sie mit Imra, allerdings soll er sie nicht durch ein Wort oder den Hauch seines Mundes geschaffen haben, es heißt vielmehr, sie sei aus seiner rechten Brust hervorgetreten. Der Gott habe sie emporgeschleudert, sie sei aus einem See aufgetaucht. In der Mitte des Sees wuchs alsdann der Baum empor, in dessen Stamm die Göttin erschien.[433] Daneben gibt es in Prasun die Version, eine goldene Scheibe – die Buddruss für die Sonne hält – sei von Mara weg- und in den heiligen See Süjum eingegangen. Als ein goldener Baum mit sieben goldenen Ästen aus dem See emporwuchs, setzte sich die Scheibe auf einen großen Ast. Wiederum heißt es, aus dem Baum sei Disni hervorgetreten.[434]

Nach einer mehrfach belegten Fassung ist der Gott Sudrem[435] der Vater Disanis. Er gilt als Priester der Götter. Von ihm könnte also Disani ihre Priesterwürde geerbt haben – übrigens auch ihre Erscheinungsform als Wildziege, denn man stellte ihn sich gelegentlich als Markhor vor. Der heilige See, in dem der wundersame Baum steht, heißt neben Süjum-Sur auch Sudrem-Sur (sur = See).

Bei den südlichen Kafirenstämmen, z. B. in Wama, galt der dort noch in hohem Ansehen stehende Gott Indr als Vater der Disani.[436]

Der Name der Mutter wird von Morgenstierne als Nangi-Wutr angegeben, d. h. sie gehört, wie zu erwarten, zu den dämonischen Partnern der Götter.[437] Die Vermutung liegt nahe, daß eine Verbindung zu dem Gotte Nong besteht. Irgendwie muß die Göttin Lunang, von der Buddruss ausführlich erzählt, in diese Verwandtschaft hineingehören. Man könnte sogar vermuten, sie sei mit Nangi-Wutr identisch oder vielleicht die Frau des Nong. Allerdings wird sie zu den Jeini gerechnet,[438] d. h. einer Gruppe höherer Wesen, die von den Wutr unterschieden werden.

433 Hierzu vgl. *Robertson* 1896, S. 381 f. *Snoy* 1962, S. 85 und 132.
434 *Buddruss* 1960a, S. 205. Vgl. *Snoy* 1962, S. 85, nach *Buddruss* T. 67.
435 *Robertson* 1896, S. 411 *(Satarám). Buddruss* 1960a, S. 205. *Morgenstierne* 1950–53, S. 164: *Sudr.*
436 *Palwal* II, 1969, S. 75.
437 *Morgenstierne* 1950–53, S 167.
438 *Buddruss* 1960a, S. 202, Anm. 5. Prasun: *lu* = Gott, etymologisch zu Sanskrit: *deva* (Mitteilung von *Buddruss*).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Jedenfalls gehört Disani von ihrem Vater her in die Göttersippe, und so entspricht es eigentlich genau der Sozialstruktur dieses Pantheons, daß Disanis gewaltiger Sohn Bagisht von einem Dämon gezeugt ist, dessen Name nicht genannt wird. Der Dämon tritt besonders in der von Robertson mitgeteilten Version mit göttlicher Gewalt und Sicherheit auf.[439] Möglicherweise ist sich Bagisht dieser Herkunft bewußt und hat deshalb – und nicht bloß zur Belehrung der Menschen – damit sie wissen, wie Dämonen aussehen – zwei Dämonenkinder bei der Eroberung der Mehlburg verschont.[440] Außerdem muß Disani in einem bestimmten Gebiet (Südkafiristans?) als Gattin des Gish aufgefaßt worden sein – wie schon erwähnt.[441] Das hindert sie jedenfalls nicht, Mon durch Preisgabe ihrer Reize zu höchster Kraftentfaltung anzustacheln.[442]

Da die Möglichkeit besteht, Mon könne mit Śiva mehr gemeinsam haben als einen zum Namen gewordenen Titel, muß man sich fragen, ob nicht die typischen Züge seiner Śakti in die Gestalt der Disani eingegangen sind. In der indischen Vorstellungswelt ist die Gefährtin Śivas unter der Bezeichnung *Pārvatī* Gebirgsgöttin. Sie gilt als Tochter des Himavat, d. h. des Himalaya. Dazu würde passen, daß Disani einerseits als Jägerin und andererseits selbst als Wildziege auftritt. Durch ihre Mutter Nangi-Wutr[443] könnte sie mit Nong/Züzum, dem Gott der eisigen Winterkälte, verwandt sein.[444]

Seltsamerweise fehlen Disni auch nicht die für die Gefährtin Śivas charakteristischen grausamen Aspekte. Eine bisher nur von Buddruss aufgezeichnete Mythe zeigt sie als Mörderin des eigenen Sohnes.[445] Er hatte zusammen mit dem Sohn des Gottes Diwog[446] das Wagnis unternommen, ohne Erlaubnis der Götter einen Garten mit Weinstöcken, Granatapfel- und Nußbäumen anzulegen. Die Götter sind erzürnt über diesen Versuch, die Welt zu verändern, und verjagen die beiden. Der Sohn Diwogs verbirgt sich in einem Felsblock, die Götter drohen ihm, er werde ohne Wasser und ohne Mühle verdursten und verhungern müssen. Da hört man das Geräusch einer Wassermühle. Disanis Sohn hat sie in Bewegung gesetzt. Offenbar ist das eine weitere Herausforderung, denn die Götter lassen nun Diwogs Sohn unbehelligt in seinem Versteck und eilen talab, um Disnis Sohn zu verjagen. Da kommt Disni selbst ihnen talauf entgegen. Auf Zuruf der Götter stürzt sie sich auf den Fliehenden und schlägt ihm blindlings den Kopf ab.

439 *Robertson* 1896, S. 383.
440 *Morgenstierne* 1950–53, S. 179.
441 *Elphinstone* 1839, II, S. 378.
442 Vgl. *Snoy* 1962, S. 141. Siehe S. 83.
443 *Morgenstierne* 1950–53, S. 64.
444 Vgl. *Snoy* 1962, S. 78. Siehe S. 109.
445 *Snoy* 1962, S. 139. Es handelt sich hier n i c h t um ihren berühmteren Sohn Bagisht.
446 *Edelberg* 1972, S. 92. Siehe S. 54. Der Gott Diwog wird nirgends näher charakterisiert.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Als sie den Leichnam ihres Sohnes vor sich sieht, erkennt sie den furchtbaren Irrtum und wendet sich voll Zorn gegen die Götter. Diese entschuldigen sich bei ihr, der Knabe habe die Welt in Unordnung gebracht und sie verändern wollen, deshalb habe man ihn verfolgt. Geschehenes sei nun nicht mehr zu ändern. Zur Beschwichtigung Disnis stiften die Götter ein Fest, bei dem sich achtzehn tapfere Jünglinge in Wettkämpfen messen sollen. Im Versammlungshaus sollen sie den Harfenspieler umtanzen und Trauergesänge anstimmen. Damit läßt sich Disni besänftigen.

Die Mythe „begründet" letzten Endes eine der weit verbreiteten Klagezeremonien für die grausam getötete jugendliche Gottheit. Wenn man nach konkreten Anknüpfungen sucht, wird man wohl auf das Brauchtum stoßen, das in Mittelasien lange vor dem Einbruch des Islams bestand. In Buchara wurde es mit Siyāwuš verbunden.[447] Für die Schiiten ist die Übernahme solcher Riten – die nun den Märtyrern des Islams gelten – charakteristisch geworden.

Es heißt, die Göttin habe sich im Prasungebiet, und zwar in dem Dorf Shtiwe, die Pyechi-Sippe zu besonderen Verehrern gemacht.[448] Tatsächlich erfuhren Edelberg und seine Begleiter in diesem Dorf, Disni sei als Beschützerin der Sippe Wäči = Päči = Paži zugeordnet gewesen. Die im „Clan-Haus" dieses Verbandes in heidnischer Zeit aufgestellte Statue wurde 1963 wiederentdeckt und 1968 von Motamedi und Edelberg publiziert,[449] das zugehörige Kultlied aufgezeichnet – wir haben es kennengelernt.

Bemerkenswerterweise stellte dieser Verwandtschaftsverband die Holzschnitzer für das ganze Dorf. Auch der Eigentümer des Hauses, in dem die Statue auftauchte, ging dieser Beschäftigung nach. Besteht hier ein sinnvoller Zusammenhang? Disani/Disni verkörperte offenbar das weibliche Prinzip in seinen kreativen, anregenden Aspekten. Man erzählt von ihr, erst nachdem sie hinzugetreten war, sei es Imra gelungen, die Göttersippe das Tanzen zu lehren.[450] Vielleicht fand man, daß auch die Schnitzer ihrer Inspiration bedurften.

Als Wohnort der Gottheit galt der bereits erwähnte Sudrem- (oder Süjum-) Sur. Sie soll in den Utme-Felsen eingegangen sein.[451]

k) Nirmali/Shuwe

Im Gegensatz zu Disani ist die von den Kati *Nirmali* und den Prasun *Shuwe* genannte Gestalt eine ausgeprägte Funktionsgöttin. Sie ist für den Ablauf

447 *Widengren* 1965, S. 329. *Tolstov* 1948, S. 203–205.
448 *Snoy* 1962, S. 143, nach *Buddruss* T. 84.
449 *Motamedi–Edelberg* 1968. Vgl. besonders Abb. 1 und 2. *Edelberg* 1972, S. 93. Die ebenfalls Disni huldigende Sippe Psag soll erloschen sein.
450 *Snoy* 1962, S. 133, nach *Buddruss* T. 97.
451 *Morgenstierne* 1950–53, S. 183.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

der Geburt und für die – von den Männern – als unrein empfundenen Aspekte der Weiblichkeit zuständig.[452]

Nirmali herrscht daher über die vom Dorf deutlich abgesetzte Hütte[453] (in Prasun befindet sie sich gelegentlich auf der dem Dorf gegenüberliegenden Flußseite),[454] in der sich die Frauen zur Entbindung oder während ihrer Menses aufhielten. Bei der Hütte befand sich ein Pfahl, an dem ein paar Schafsfelle hingen. Nach Robertson dienten sie nicht etwa der Markierung des Hauses, als Warnung, sich nicht durch Betreten zu verunreinigen – das Gebäude sei ohnedies nicht zu verwechseln gewesen. Also mußte irgendeine andere, womöglich religiöse Assoziation im Spiele sein. Snoy[455] hebt in diesem Zusammenhang hervor, daß bei den Kalash die Betreuung der Schafe – ganz im Gegensatz zu der der Ziegen – den Frauen zufällt. Daß hier, mindestens unterschwellig, eine solche Relation gesetzt wird, würde erklären, warum der Nirmali Widder geopfert wurden.[456] Palwal vermutet, daß ein von Morgenstierne aufgezeichneter Text sich auf diesen Pfahl beziehe, der *chamen kato* heiße.[457] Man habe die Kleider der Menstruierenden zur kultischen Reinigung daran aufgehängt.

In jener Mythe, in der Disani/Disni in Gestalt eines heiligen Baumes erscheint, wird, wie bereits erwähnt, hinzugesetzt, die Wurzel sei Nirmali. Das ergibt nur Sinn, wenn ein enger Zusammenhang zwischen beiden Gottheiten besteht, wenn Nirmali gewissermaßen die Hypostase Disanis im Sexualbereich ist. Sie soll auch das „Tor der Nachkommenschaft" gemacht haben.[458] Für einen solchen Zusammenhang spricht, daß ein Beiname der Disani, *Shue,* wohl mit dem Prasun-Namen der Nirmali, Shuwe, identisch ist.[459] Beide Göttinnen werden daher in gleicher Weise als Spenderinnen der Kinder, der Söhne und Töchter,[460] angesehen.

Andererseits ist die Spezialisierung nicht konsequent durchgehalten. Neben Menschensamen soll sie auch Silbersamen geschenkt haben. In einer Hymne, die Morgenstierne in Brumotul aufzeichnete, heißt es von ihr, sie mache die Hochweiden weit.[461] Im großen und ganzen bleibt Nirmali aber doch eine Funktionsgöttin. Sie paßt daher gut in das religiöse Konzept, in dem Imra als absoluter Herrscher und Schöpfer aufgefaßt wird. Nirmali sei von Imra

452 *Morgenstierne* 1950–53, S. 165, 175 f., 184 f. *Snoy* 1962, S. 144. *Motamedi–Edelberg* 1968 nennen den Namen *Nirmik.*
453 Nach *Morgenstierne* heißt das Menstruationshaus *pšoř.*
454 *Robertson* 1896, S. 497. Nach *Palwal* II, 1969, S. 76, könnte man diese Lage als typisch betrachten.
455 *Snoy* 1962, S. 144.
456 *Morgenstierne* 1950–53, S. 176. Wir hören aber auch vom Opfer einer Kuh.
457 *Palwal* II, 1969, S. 76–79. *Morgenstierne* 1950–53, S. 176.
458 *Robertson* 1896, S. 386 und 411.
459 *Snoy* 1962, S. 144, nach *Buddruss,* Anmerkung zu Text 84.
460 Vgl. *Morgenstierne* 1950–53, S. 176, und *Edelberg* 1972, S. 76.
461 *Morgenstierne* 1950–53, S. 185. *Snoy* 1962, S. 144, nach *Buddruss* T. 72.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

eingesetzt, wird gesagt. Sie residiere neben ihm im Himmel, Imra spreche mit ihr.[462]

Von den Riten, die für Nirmali vollzogen wurden, hören wir nur beiläufig, so bei der Beschreibung des *Marnma*-Festes.[463] Palwal weiß davon zu berichten, daß unverheiratete Mädchen einen Käfer, „Nimga-ga" genannt, davonfliegen lassen, um das Dorf zu erraten, aus dem ihr Zukünftiger kommen wird. Ursprünglich soll das Orakel vor der Statue der Nirmali im Menstruationshaus vollzogen worden sein.[464]

In der Autobiographie eines zum Islam übergetretenen Kafiren, die auch Morgenstierne auszugsweise veröffentlicht hat, wird erwähnt, daß jemand, der eines Verbrechens beschuldigt wird, sich in oder beim Menstruationshaus freischwören kann. Das ist nur auf den ersten Blick verwunderlich: es werden damit, wie beim antiken Eid beim Hades, jene dunklen und für die Männer gefährlichen Kräfte beschworen, die an diesem Orte hausen. Ihnen wird die Bestrafung überlassen. Es gibt auch den Eid auf dem Friedhof oder als äußerste Steigerung sieben Eide bei den Friedhöfen von sieben Dörfern.[465]

Besonders stark verwischt scheint die Grenze zwischen Disani und Nirmali im Prasungebiet zu sein. Einer der von Edelberg gesammelten Texte ist eine Hymne an die Göttin *Pushashi*.[466] Nach einer Anmerkung (14)[467], auf die sich Edelberg ausdrücklich bezieht, könnte sie gegebenenfalls mit Disani *(Dizeile)* identisch sein.[468] Dazu paßt nun die hohe Ehre, die der Göttin erwiesen wird, weniger die Erwähnung vom Gebären und Stillen.

Tatsächlich lesen wir in einem früheren Artikel Edelbergs,[469] *Poshashi* residiere im Menstruationshaus *(dibu)*[470] – sie sei die gleiche Göttin wie *Nirmik*, d. h. offenbar Nirmali.

Ich bin weit davon entfernt, Edelberg aus diesem Widerspruch einen Vorwurf zu machen: er gibt die Unsicherheit seiner Gewährsleute wieder.

Die Hymne beschäftigt sich übrigens mit der Frage, wieso ausgerechnet eine Frau gerühmt werden könnte, sie sei das beste aller Geschöpfe.

l) Zhuwut/Zhiwud

Offensichtlich gab es noch eine weitere Göttin, die irgendwie mit Disani/Disni zusammenhing und eine Art Botenfunktion wahrnahm. Ein Prasuntext

462 *Morgenstierne* 1950–53, S. 176.
463 *Robertson* 1896, S. 587.
464 *Palwal* II, 1969, S. 79. Damit erfahren wir, daß es eine solche Statue gab – wie bei den Kalash.
465 *Morgenstierne* 1938, S. 198. *Snoy* 1962, S. 220.
466 *Edelberg* 1972, S. 72–74.
467 *Edelberg* 1972, S. 37.
468 Beziehung zu Kalash: *Dezālik*(?).
469 *Motamedi–Edelberg* 1968, S. 9.
470 *Edelberg* 1972 verwendet die Form *dübü*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

erzählt, wie eine Göttin namens *Zhuwut* von den im Kampf gegen die Riesen hart bedrängten Göttern ausgesandt wird, um Mandi herbeizuholen. Sie setzt sich am Ufer des heiligen Sees nieder, in dem die Gottheit wohnt. Feuer steigt auf und versengt sie. Da taucht Mandi in Gestalt eines Falken empor (erkennt offenbar seinen Irrtum) und heilt sie wieder. Er verspricht, den Göttern zu helfen.[471] Zhuwut muß nun Mandi vorausgehen. Als sie sich umblickt, sieht sie zunächst ein Bullenkalb, bald danach einen zweijährigen Bullen, schließlich einen achtzehnjährigen Bullen oder einen Bullen, so stark wie zwei neunjährige Stiere. Achtzehnmal brüllt er auf und wirbelt mit den Hörnern den Staub empor, bereit, sich auf die Feinde zu stürzen.

Eine recht ähnliche Geschichte wurde Edelberg von einem Mann aus der Pošuk-tadba (d. h. Sippe, Clan des Dorfes Shtiwe) erzählt. Die Göttin, die Mandi zu einem Spiel holen soll, bei dem die Götter auf der einen, die „Riesen" auf der anderen Seite des Flusses antreten, heißt *„Žiwud"* oder *„J̌iwud"*. Mandi erscheint hier als Kalb, die aus seinen Nüstern herausschlagende Flamme versengt die Schwingen der Zhiwud, so daß sie nicht mehr fliegen kann. Aber sie wird geheilt und führt den rasch zu riesiger Größe heranwachsenden Stier zu den zunächst erschreckenden Göttern, denen sich Mandi zu erkennen gibt und denen er zum Sieg verhilft.[472]

In Shtiwe gilt die gleiche Gottheit zusammen mit dem im übrigen unbekannten *Gujo* als Beschützerin des inzwischen ausgestorbenen Pä'čog- oder Pachag-Clans.[473]

Es ist zu beachten, daß auch Disni selbst als Botin auftritt. Munjem Malik sendet sie zu Züzum, dessen Hilfe er braucht.[474] Offenbar waren verschiedene Identifikationen der Götterbotin möglich. Auffallend ist die Erwähnung von Flügeln. Vermutlich trat die Botin in Vogelgestalt auf.

m) Bagisht/Opkulu

Disanis Sohn *Bagisht* war schon Elphinstone als Gott der Gewässer bekannt.[475] Biddulph kennt ihn als Herrn und Beschützer der Herden.[476] Robertson nennt ihnen einen populären Gott, der über die Wasser herrsche und den Menschen helfe, Macht und Reichtum zu erringen.[477]

Die Beziehung zum Wasser tritt in der Mythe hervor, die erzählt, wie er

471 *Snoy* 1962, S. 148, nach *Buddruss* T. 75.
472 *Edelberg* 1972, S. 71 f. Kurios ist, daß *Klimburg* in einem Vortrag (Heidelberg, März 1973) berichtete, in einem Sippenhaus Dewas sei ein Vogel der Göttin Sülmech namens *Shut* dargestellt gewesen. Sollte eine Beziehung bestehen?
473 Auch *Buddruss* konnte nur den Namen *Gəč(u)* notieren.
474 *Snoy* 1962, S. 78.
475 *Elphinstone* 1839, II, S. 378.
476 *Biddulph* 1880, S. 131.
477 *Robertson* 1896, S. 406 (s. ferner S. 376, 381, 409).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gezeugt und strahlend geboren wird. Alle uns bekannten Versionen stammen von den Kati.[478]

In der von Robertson aufgezeichneten Fassung wird berichtet, daß Disani am Ufer eines Sees ihre Ziegen molk, als sie von einem Dämon überfallen und vergewaltigt wurde. Er hatte zwei Augen zusätzlich auf dem Rücken. Bei Morgenstierne lesen wir, das sei am Dorah-See geschehen, der Dämon sei in Gestalt eines Widders den Fluten entstiegen. Man gewinnt den Eindruck, das Wasser, das aus seinem Fell tropft, sei selbst der befruchtende Samen. So wurde die Göttin „schwanger unter den Jeini". Die Geburt fand dann nach Robertson im Prasuntal statt, und zwar im rasch dahinströmenden Fluß. Bei Morgenstierne heißt es, sie habe ihre Knie auf einen Stein am See gestützt. Erst als das Kind in ihrem Schoß sich talaufwärts wendete, konnten die Wehen beginnen. Bagisht wurde geboren und zeigte sofort seine Macht und Größe. Robertson erzählt, daß die Wasser aufleuchteten, als das Kind zum Ufer schritt, wo es die Leute bestaunten. Ein Fremder erklärte ihnen, der Name des Neugeborenen sei Bagisht. In der von Morgenstierne aufgezeichneten Version hüllt die Mutter den strahlenden Leib des eben geborenen Sohnes in kostbare Gewänder. Sie setzt ihn wieder aus auf dem Wasser, das nunmehr sein Reich wird. Weder unter Göttern noch unter Menschen könne Bagisht leben – nur in seinem Element.

Bei allem Respekt vor Thema und Darstellung muß bemerkt werden, daß derartige Vergewaltigungsszenen einen festen Topos in der kafirischen „Literatur" bildeten. Mit ähnlicher Brutalität tritt Imra selbst auf.[479]

Es ist nur konsequent, daß die Heiligtümer des Gottes in der Nähe von Wasserläufen, besonders aber an Flußmündungen lagen. Robertson erwähnt, daß es sich um einfache Steinsetzungen gehandelt habe, an denen Opfer von Schafen, gelegentlich auch Ziegen dargebracht wurden. Dabei wurden am Ende der Zeremonie nach Biddulph die Köpfe der geopferten Tiere entgegen dem sonst Üblichen ins Wasser geworfen.[480] Ein Heiligtum dieser Art sah Robertson bei Bagalgrom (Bagelgrom) im Bashgal.

Robertson erfuhr auch von einem Heiligtum im Prasuntal. Hier wurde der Gott unter dem Namen *Opkulu* verehrt.[481] Eine Hymne aus Prasun hat Buddruss aufgezeichnet. Dort heißt es: Der behaarte Bagisht lasse die Rinder talauf und talab ziehen. Er sei Führer (Herr) in den Almhütten. Möglicherweise ist es vedisches Erbe, wenn hier fließendes Wasser, Rinder und Reichtum miteinander in Verbindung gebracht werden.

Snoy fragt sich nun, wie die Angabe zu erklären sei, der Gott ziehe im Frühjahr talab, im Herbst talauf, also dem Zuge der Herden entgegen.[482]

478 *Robertson* 1896, S. 382 f. *Morgenstierne* 1950–53, S. 167–168.
479 *Edelberg* 1972, S. 62–70.
480 *Biddulph* 1880, S. 131.
481 *Robertson* 1896, S. 406. 482 *Snoy* 1962, S. 144, nach *Buddruss* T. 66.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Man könnte die Deutung vorschlagen, im Frühjahr ströme das in Gletschern und Schneefeldern gebundene Wasser herab. In einem Text aus Brumotul heißt es, Bagisht habe zwei Dämonenknaben, die bei der Vernichtung der Mehlburg verschont blieben, in seinem Hause aufgezogen, der eine sei der Stammvater der Prasunleute,[483] der andere aber zum Ahnen der Katisklaven geworden.

Aus einer in Urtsun aufgezeichneten Mythe[484] erfahren wir, Bagisht ziehe tanzend einher. An anderer Stelle haben wir gehört, wie die Göttin Lunang hüpfend das Tal hinabstürmt, um Imras Mühle anzutreiben. Hier ist offenbar dasselbe Bild verwendet, um Ungestüm und Unberechenbarkeit des Wassers auszudrücken. Man müßte eigentlich annehmen, Bagisht habe irgendeine Beziehung zu den Fischen, oder er sei selbst in Fischgestalt verehrt worden, dafür fehlt aber jeder Beleg. Es läßt sich auch keine Verbindung zu jenem rätselhaften Gotte *Sun* herstellen, der im Königreiche Zabul in Fischgestalt verehrt wurde.[485] Allerdings hören wir aus Südkafiristan, man kenne einen Gott *Dagon*,[486] der als Fisch erscheine. Aber Dagon/Dogon wäre, wenn überhaupt, nach Edelberg[487] eher mit Mon gleichzusetzen — falls es sich nicht um ein allgemeines Epitheton handelt, wie Klimburg vermutet.

Bagisht scheint bei den Festen eine erhebliche Rolle gespielt zu haben.[488] In Kamdesh wurde er während des *Ashindra-* und des *Diran*-Festes verehrt. In einem von Buddruss mitgeteilten Prasuntext wird Bagisht mit dem Bogenschießen in Verbindung gebracht, was auf kultische Handlungen während dieser Feste verweisen könnte.[489]

n) Sudrem/Süjum

Von dem Gotte *Sudrem* erfuhr Robertson außer dem Namen, den er in zwei Versionen notierte, *Satarám* oder *Sudaram*, nur wenig Konkretes. Er sei vom Atem Imras belebt worden und als Wettergott für den Regen zuständig — vor allem aber sei er der Vater der sehr viel bedeutenderen Göttin Disani.[490]

Morgenstierne hörte über Sudrem, er sei der Priester der Götter.[491] Er sei aus einem Wacholderzweig geschaffen worden und könnte die Gestalt eines Markhor-Böckleins annehmen. Dann wieder heißt es, er habe einen goldenen Bart, seine goldenen Hörner reichten bis zum Himmel. Nach ihm sei der hei-

483 *Morgenstierne* 1950–53, S. 179.
484 *Morgenstierne* 1950–53, S. 188. Vgl. auch *Buddruss* 1960a, S. 203.
485 *Widengren* 1965, S. 337.
486 *Snoy* 1962, S. 68. Nach *Davidson* 1902.
487 *Edelberg* 1972, S. 92.
488 *Snoy* 1962, S. 144, nach *Buddruss* T. 66.
489 *Snoy* 1962, S. 110, nach *Robertson* 1896, S. 589 f.
490 *Robertson* 1896, S. 381, 395, 409, 411. S. auch S. 101.
491 *Morgenstierne* 1950–53, S. 164, 181, 183 Er notierte auch den Prasun-Namen Süjum (Süjum).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lige See, der Sudrem-Sur, genannt.[492] Palwal erzählt, daß alle Wildtiere einmal aus diesem See trinken müssen. Versäumen sie das, dann erkranken sie, es überfällt sie ein Hautjucken, und schließlich sterben sie.[493]

Es wurde schon erwähnt, daß sich Sudrem, von Liebe ergriffen, dem Baum nähert, in dem seine Tochter Disani sich verborgen hat. Es heißt, daß er erschreckt flieht,[494] möglicherweise weil er erst im letzten Augenblick den drohenden Inzest erkennt.

Sein Weib ist die Göttin bzw. Dämonin Nangi-Wutr.[495]

o) Nong/Züzum

Eine merkwürdige Anrufung an den Gott *Nong* hat Morgenstierne aufgezeichnet;[496] darin heißt es: „Der Holzklotz möge herauskommen!" – ein bisher unverständlicher Text. Robertson zählt ihn zu den für Prasun eigentümlichen Gottheiten.[497] In den Prasuntexten, die Buddruss gesammelt hat, heißt es weiter über ihn, er trete aus zwei Seen hervor.[498]

Den gleichen Prasuntexten kann man entnehmen, daß derselbe Gott, der im Katigebiet Nong heißt, im Prasuntal unter dem Namen *Züzum* bekannt war.[499]

Von dieser Gestalt wissen wir nun etwas mehr. Er ist der Gott der Winterkälte. In einem Seitental, weit oberhalb des Dorfes Zumu, verbirgt er sich in einem Gletscher. Als der schmilzt, sieht man ihn auf einem Stuhl sitzen, in feierlicher Gewandung, inmitten eines Sees. Sein Wirken erkennt man am Krachen der Eisschollen und im Geheul des Schneesturms.[500] Buddruss schreibt, noch 1956 habe ein alter Mann gemeint, den Gott in einer gewaltigen Schneebö talab fegen zu sehen.

Als Gott der eisigen Klarheit und Kälte ist Züzum gegenüber Frauen besonders unduldsam. Selbst Disani bekommt von ihm ihre Unreinheit vorgehalten, als sie sich ihm als Bittstellerin nähert. Auf ihrem gemeinsamen Weg muß sie immer talwärts von ihm gehen.[501]

Züzum wird von den Göttern aus dem Prasundorf Zumu geholt. Offenbar wird er dort als Schutzgottheit des Dorfes verehrt.[502]

492 Zu diesem See vgl. *Buddruss* 1960a, S. 205 f.
493 *Palwal* II, 1969, S. 83.
494 *Robertson* 1896, S. 382. *Snoy* 1962, S. 85.
495 *Morgenstierne* 1950–53, S. 164. *Snoy* 1962, S. 140.
496 *Morgenstierne* 1950–53, S. 165.
497 *Robertson* 1896, S. 410.
498 *Snoy* 1962, S. 78.
499 *Snoy* 1962, S. 78.
500 *Buddruss* 1960a, S. 205.
501 *Snoy* 1962, S. 154.
502 *Snoy* 1962, S. 89. *Edelberg* 1972, S. 36. Zumū wurde früher fälschlich als Tusum zitiert.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

p) Die sieben Paneu

Hier soll nun das wenige zusammengefaßt werden, was wir über Göttergruppen von je sieben Personen wissen, die als Brüder aufgefaßt werden. Schon Elphinstone erwähnt unter den in Kamdesh verehrten Göttern zwei solcher Gruppen: die *sieben Paradikbrüder* und die *sieben Purronbrüder*, beide mit goldenen Körpern.[503] Der erste Name taucht (als *Paráde*) bei Robertson auf,[504] allerdings als Bezeichnung e i n e r Gottheit. Sie ist von Imra geschaffen worden und ersichtlich weder besonders bedeutend noch beliebt.

Die weitaus prominenteste Brüdergruppe sind *die sieben Paneu*. Sie leben „mit" der Sonne, aber es heißt auch, daß sie bei Disani residieren. Sie sind von Imra eingesetzt, er hat ihnen einen goldenen Bogen und einen goldenen Köcher gegeben. Er läßt sie auf dem „Sonnenpfeil" Platz nehmen. „Wenn sie treffen, dann ist es zuende." Darum sind sie auch Vorbilder für die Kafiren – obwohl es ausdrücklich heißt, sie seien nicht etwa Krieger wie Mon und Gish. Alljährlich erhalten sie eine Kuh als Tribut.[505]

Wichtig ist, wie wir noch sehen werden, die Nachricht, die Palwal in Bagramatal aufzeichnete: *Pano* (in Eselsgestalt) sei ein böser Geist, der Menschen töte. Totenflecke werden als Spuren seiner Schläge gedeutet.[506]

Das kann nur bedeuten, daß eine von Snoy vorsichtig ausgesprochene Vermutung[507] stimmt: Die Paneu sind Todbringer, wilde Jäger, gleich den *bcan* des tibetischen Volksglaubens.

Diese Interpretation – aber auch die Möglichkeit, es könnte ein Zusammenhang mit Vorstellungen der Tibeter bestehen, werden durch Informationen gestützt, die ich im Dardgebiet erhielt. In Chitral – aber auch in Haramosh, nahe dem tibetischen Sprachraum – erfuhr ich von dem Glauben an dämonische Jäger, die Menschenseelen in Tiergestalt (als Wildziegen oder Steinböcke) verfolgen. Wenn sie ein „Seelentier" erlegen, dann hat das einen Todesfall innerhalb weniger Tage zur Folge. Ich werde auf weitere Zusammenhänge bei der Besprechung der Seelenvorstellungen eingehen.

Gottheiten mit ähnlich klingenden Namen in Südkafiristan haben offensichtlich andere Funktionen. Snoy hat Angaben der älteren Literatur zusammengestellt,[508] man kann daraus entnehmen, daß *panu, panao* etc. als allgemeine Bezeichnungen für viele Gottheiten verwendet werden und jeweils mit einem individuellen Namen verbunden sind.

503 *Elphinstone* 1839, II, S. 378.
504 *Robertson* 1896, S. 381, 409, 410, 422.
505 *Morgenstierne* 1950–53, S. 165, 174 f. Er glaubt an eine Identität mit den von *Elphinstone* genannten *Parron* und eine Ableitung des Namens von den *Pāndavabrüdern* des indischen Epos.
506 *Palwal* II, 1969, S. 82.
507 *Snoy* 1962, S. 152. *Höfer* 1971, S. 18 f.
508 Vgl. *Snoy* 1962, S. 151.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

In Nordkafiristan hat hingegen eine Verbindung mit einem anderen Vorstellungskreis stattgefunden. So gerieten die Paneu, ursprünglich die Helden vieler Abenteuer,[509] in die Gefolgschaft der Disani, die selbst Totengottheit ist und der die dunklen „weiblichen" Aspekte des Lebens zugeordnet sind.

q) Arom, Duzhi, Lunang

Zu den Kafirengöttern mit engbegrenzter Zuständigkeit gehört *Arom*. Er ist für das Einhalten von Verträgen zuständig und erhält daher bei einem Friedensschluß seine Opfer, ebenso von den Kaneash am Ende ihrer Bewährungszeit. Es wird hervorgehoben, daß er nur von den Kam verehrt wird, er ist der Schutzgott dieses Stammes.[510] Robertson wurde erzählt, er habe sieben Brüder, auch Morgenstierne hörte von ihnen.[511] Unklar ist, ob diese sieben Brüder Arom untergeordnet sind und vielleicht sieben Abteilungen des Kamvolkes entsprechen. Wir haben erfahren, daß den Kafiren ein Modell von der Gliederung ethnischer Verbände vorschwebte, in dem die Siebenzahl eine bestimmende Rolle spielte.[512] Rechnet man den Anführer hinzu, dann entsteht jene Acht-Personen-Gruppe, die gelegentlich ebenfalls erwähnt wird.[513]

Als weiterer Lokalgott des Ostkatigebietes muß *Duzhi* genannt werden. Von ihm hören wir nur, daß sein Altar – ein Stein – am Flußufer neben dem Bagishts stand. Er erhielt nicht wie dieser ein Rind als Opfer, sondern – bescheidener – einen Ziegenbock.[514]

Von der Göttin *Lunang*, die ebenfalls von rein regionaler Bedeutung ist – sie ist die Herrin des Prasun/Parun-Flusses –, wurde alles Bekannte bereits in dem Imra/Mara gewidmeten Kapitel gesagt.[515] Sie erscheint als junges Mädchen, mutwillig und gefährlich wie das Gewässer, über das sie herrscht, läßt sich aber durch Mara schließlich doch bewegen, die Mühle anzutreiben – zum Segen der Menschen.

r) Kshumai/Kime

Zum Abschluß sei die Göttin *Kshumai* (auch *Kushumai*) behandelt, die bei den Tanzfesten von den Kafiren ebenfalls als letzte geehrt wurde – ein Hinweis, daß es ihnen selbst schwer war, sie zu integrieren.

509 *Dowson* 1961, S. 186–189.
510 *Robertson* 1896, S. 377, 381, 409, 567.
511 *Morgenstierne* 1950–53, S. 165.
512 Das Schema 7 + 1 findet sich mehrfach in der Version, daß sieben Brüder eine Schwester haben. *Snoy* 1962, S. 75. *Edelberg* 1972, S. 67, aber vgl. auch S. 69 = sechs Brüder und eine Schwester.
513 Das könnte die je acht Opfer für Disani und ihre Begleiterinnen erklären. *Snoy* 1962, S. 111.
514 *Robertson* 1896, S. 409 f., 588 f., vgl. *Elphinstone* 1839, II, S. 378: *Doohee*.
515 Siehe S. 68.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Diese Göttin, die bei den Prasun *Kime* heißt, tritt uns wie eine Verkörperung der Natur entgegen, die den Menschen großmütig beschenkt, sich seinem endgültigen Zugriff jedoch mutwillig entzieht.[516]

Kshumai zeigt sich als Ziege[517] (wohl als Wildziege). Ihr Wohnsitz ist der höchste Bergriese des Hindukusch, der Tirich Mir.[518] Sie erscheint aber auch in einem See, der in seiner Nähe liegt. In den von Buddruss gesammelten Prasuntexten heißt es weiter, daß sie Ziegenböcke schenkt, sie ist selbst eine Hirtin dieser Tiere und versteht zu melken,[519] wobei sie ihre langen Brüste über die Schultern zurückschlägt.

Ihr gehören das sprossende Grün und das reifende Obst, besonders die Trauben.[520] Bei der Ernte erhält sie Opfer, vielleicht deshalb, weil sie über den Regen herrscht, der für das Gedeihen notwendig ist.[521]

Es fehlt jeder Hinweis, daß sie ein Geschöpf Imras sein könnte. Vielmehr macht sie den Eindruck eines fremden und dazu zwielichtigen Gastes im kafirischen Pantheon. Vielleicht wird sie deshalb grundsätzlich n a c h allen anderen Göttern durch derb-komische Tänze geehrt.[522] Deutlich wird der Charakter der Gottheit durch eine von Robertson aufgezeichnete Mythe: Die Götter versammelten sich am Fuße des Tiwakpasses (zwischen Shkorigul und Prasun), da eilte Kshumai in Gestalt einer Ziege vom Tirich Mir herab und mischte sich unter die Götter. Es wird nicht gesagt, warum; vielleicht wollte sie sie belauschen. Der kluge Imra erkannte sie, er trat neben sie und stieß sie unversehens in den Bach. Sie strampelte sich aus dem Wasser, hüpfte einen Berghang empor, wobei sie Felsbrocken lostrat, um die Götter mit einem Steinhagel zu ärgern. Da verriet Imra den anderen, wem sie diese Belästigung zu verdanken hätten. Man vermahnte Kshumai streng, sich künftig anständiger zu benehmen, und sie versöhnte die Göttergemeinde mit einem üppigen Mahl auf silbernem Geschirr, das sie vom Tirich Mir herabbrachte.[523]

Nun liegt der Tirich Mir weit außerhalb des eigentlichen Kafirengebiets auf dem Boden dardischer Khowarsprecher, aber sein Gipfel ist in Kafiristan sichtbar, eine geisterhafte Erscheinung. Man muß also fragen, ob nicht in der Gestalt Kshumais eine Gottheit des dardischen Siedlungsgebietes ins kafirische Pantheon eingedrungen ist.[524] Dazu würde der Inhalt einer in Brumotul (also

516 *Morgenstierne* 1950–53, S. 164.
517 *Robertson* 1896, S. 384.
518 *Snoy* 1962, S. 85. „Mesir-Berg" nach *Buddruss* T. 80, bei *Biddulph* 1880, S. 59, heißt der Tirich Mir „Meysurmoon".
519 Bei *Snoy* 1962, S. 145, zusammengestellt.
520 *Morgenstierne* 1950–53, S. 177, 181.
521 *Morgenstierne* 1950–53, S. 175.
522 *Robertson* 1896, S. 617 f.
523 *Robertson* 1896, S. 384.
524 Mit dieser Möglichkeit hat sich *Snoy* 1962, S. 145–147, auseinandergesetzt, wobei er sich auf meine Arbeiten, bes. *Jettmar* 1961a, bezieht. Es gibt nach *Robertson*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

im Kalashland) von Morgenstierne aufgezeichneten Hymne stimmen:[525] Dort erscheint die Göttin im Gewande einer Kalashfrau mit Kaurikappe, buntem Rock und Schal.

Dann muß man sich allerdings mit den weiteren Konsequenzen einer solchen Annahme befreunden. Allgemein verbreitet war der Glaube, entweder Kshumai selbst als jüngste von sieben Schwestern oder aber die älteste ihrer sieben Töchter habe Mon/Mandi zur Welt gebracht, also eine der Zentralfiguren des nordkafirischen Pantheons.[526] In den beiden in Prasun aufgezeichneten Versionen werden die sieben Mädchen von einem „Riesen" bedrängt, Tag für Tag entführt er eins. Das zuletzt verbliebene wendet sich an einen Baum – nach einer Version steht er inmitten eines Sees –, ruft ihn als Mutter an und bittet um Hilfe. Der Baum spaltet sich und nimmt das Mädchen auf. Der Dämon kann ihm nichts mehr anhaben.[527]

Bald danach aber verläßt Kime (bzw. ihre älteste Tochter) auf einem Lichtstrahl den Baum. Sie ist schwanger. Zur Geburt werden die Götter von den sieben Brüdern der Kshumai geladen. Sie versammeln sich und rufen einen Harfenspieler, der den Hymnus von Mandi, dem Ebner der Welt, vorträgt. Die Welt erzittert, die Götter wenden sich zur Flucht. Als sie sich wieder umwenden, ist das Ereignis vollzogen, Kime hat einen strahlenden Knaben an der Hand, der Harfenspieler verkündet ihnen: „Der Mann, der diese Welt ebnen wird, ist hervorgetreten." Er fordert die Götter auf auseinanderzugehen, jeder an seinen Ort.

Snoy erwog die Möglichkeit, Imra könnte der hier nicht genannte Vater des göttlichen Kindes sein.[528] Der Lichtstrahl könne die Befruchtung bedeuten. Aber es bleibt dann schwer verständlich, warum eine solche Herkunft nicht in den Hymnen gefeiert wird. Wir werden uns daher mit dem Gedanken befreunden müssen, daß auch diesmal der Vater aus dem Dämonenlager stammen könnte.

Möglicherweise erklärt das die bereits erwähnte Beschuldigung – die seltsamerweise von einem Lamm oder einem Ziegenbock ausgesprochen wird –, Mon sei eigentlich ein „Flüchtling" – vielleicht sollte man sagen, ein „Überläufer".[529]

Robertson[530] sah eine mit prägnanten Sexualmerkmalen ausgestattete Statue der Kshumai in einem „Tanzhaus" des Prasungebietes; vielleicht handelte es

1896, S. 384, auch ein Heiligtum mit einem Modell des Tirich Mir, aber es wird nicht expressis verbis den Göttern zugeordnet.

525 *Morgenstierne* 1950–53, S. 175.

526 Vgl. auch *Morgenstierne* 1950–53, S. 164.

527 Zu der von *Buddruss* in zwei Versionen aufgezeichneten Mythe (T. 69, 80) vgl. *Snoy* 1962, S. 146.

528 Bei *Elphinstone* 1839, II, S. 378, heißt es, *Koomye* werde das Weib Adams genannt.

529 *Snoy* 1962, S. 146, 148.

530 *Robertson* 1896, S. 411.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sich um eines jener Sippenhäuser, die Edelberg beschrieben hat, der auch erwähnt, das Kshumai die Beschützerin der erloschenen Porjiga-Sippe gewesen sei.[531] Elphinstone[532] weiß zu berichten, daß ein „Idol" der Göttin bei Kamdesh, ein Stück südlich vom Dorf auf schwer zugänglicher Höhe, stand. Auch ein Heiligtum, in dem sie gemeinsam mit anderen Göttern verehrt wurde, wird erwähnt.[533] Aber hier könnte sich wieder die regionale Differenz zwischen Prasun- und Katigebiet bemerkbar machen.

Palwal[534] behauptet neuerdings, man müsse zwischen der Vegetationsgöttin *Kshumai,* der Berggöttin *Krumay* (deren Sitz der Tirich Mir ist) und einer Gottheit namens *Kamri* unterscheiden, der einzelne Männer bei Krankheit oder in sonstigen Notlagen Opfer brachten. Das bedeutet, daß sich der hier vorliegende Komplex – der sich aus heterogenen Wurzeln gebildet hat – bereits wieder in Auflösung befindet.

Buddruss verdanke ich den Hinweis, daß Kshumai einerseits und Kime andererseits (zu Kime gibt es Kati-Varianten, etwa *Krumai*) etymologisch nicht zusammengehören, auch die im Shina-Gebiet auftretende Bezeichnung einer Göttin, *Murkum,* dürfe nicht in Verbindung damit gesetzt werden.

Für den Nichtlinguisten klingen alle diese Namen ähnlich, außerdem weist die Gestalt der Murkum mehr als nur oberflächliche Übereinstimmungen mit Kshumai auf. Es sei daher die Frage erlaubt, ob nicht der in mehreren (dialektischen) Varianten präexistente Name einer Gottheit der vorindoeuropäischen Grundbevölkerung zu parallelen Entwicklungen mehrfach kafirisiert bzw. dardisiert sein könnte.

Diese Hypothese, die noch weiter geht als die zuvor geäußerte Vermutung dardischer Herkunft, würde mit einem Schlag viele Beobachtungen erklären.

5. Göttersymbole und Kultstätten

Snoy erwähnt häufig Kultanlagen der Kafiren, ohne sie jedoch in einem eigenen Abschnitt seiner Untersuchung zu behandeln.[535] Dies wird nun durch eine Zusammenstellung Palwals ausgeglichen.[536] Allerdings fehlen ihm noch die Entdeckungen der letzten Jahre. Erst sie führen uns wesentlich über das von Robertson entworfene Bild hinaus.

Sehr oft genügen ein einfacher S t e i n oder ein F e l s b l o c k an auffälliger Stelle und von ungewöhnlichen Dimensionen als Altartisch und Göt-

531 *Edelberg* 1972, S. 93, Hymne (No. 22) auf S. 82.
532 *Elphinstone* 1839, II, S. 380 Anm.
533 *Robertson* 1896, S. 395.
534 *Palwal* II, 1969, S. 80 f.
535 *Snoy* 1962, S. 211.
536 *Palwal* V, 1969/70, S. 130–146.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

tersymbol.[537] Bereits Elphinstone hat einen Text aufgezeichnet, aus dem hervorgeht, wie sehr man sich bewußt war, daß gerade ein grobes, undifferenziertes Objekt geeignet sei, die Unbegreiflichkeit und Vieldeutigkeit des Numinosen auszudrücken.[538] Man besprengte den Götterstein mit dem Blut der Opfertiere und bestäubte ihn mit Mehl. Wie wir gehört haben, bedurften manche Gottheiten keines anderen Symbols. In vielen Fällen kann man freilich zeigen, daß Stein oder Steine nur Bestandteil eines heiligen Bezirks, einer kultischen Bühne sind, auf der der Gottesdienst stattfindet.[539] Sehr oft wurde ein Stein dort aufgestellt – oder auch nur so geschickt gewählt –, daß die Natur selbst die weitere Ausstattung bieten konnte mit einem mächtigen Baum, einem Teich oder dem Fluß im Hintergrund.[540] Wir hören, allerdings aus Südkafiristan, von einem Felsblock auf der Spitze eines Berges, der als besonderer Lieblingsplatz einer Gottheit galt.[541]

Auch heute noch spielen solche Steine in der Phantasie, ja im rituellen Gebrauch der Dorfbewohner eine Rolle und beweisen damit ihre Eignung zum Symbol, so der früher mit Ashpegra verbundene Stein in Pronz, auf dem heute noch der Mullah die Gläubigen zum Gebet ruft.[542]

Mit gewissen Einschränkungen kann man die Götterstatuen der Kafiren als Pendant der Steinsetzungen ansprechen. Sie sollen hier nur kurz behandelt werden. Sie haben bereits Robertson interessiert, ihnen sind zwei Arbeiten Edelbergs gewidmet.[543] Palwal hat sich bemüht, die Eigentümlichkeit dieser aus Holz geschnitzten Figuren, ihre Posen und den charakteristischen Dekor statistisch zu erfassen.[544] Es lassen sich – trotz allgemein hoher Schematisierung – gewisse Unterschiede zwischen den Talbereichen erkennen. Vermutlich kann man die hier auftretenden Probleme erst lösen, wenn Klimburg seine Absicht verwirklicht hat, auch die moderne, säkular verwendete Schnitzkunst Kafiristans neben den Überbleibseln aus heidnischer Zeit systematisch zu erfassen, obgleich diese keine figuralen Darstellungen kennt.

Verwirrung stiftet die Tatsache, daß es in vielen Tälern – nicht in Prasun – neben den Götter- auch Ahnenfiguren gegeben hat. Da die heute vorhandenen Statuen fast ausschließlich aus der Kriegsbeute Abdur Rahmans stammen, vermißt man jegliche Angaben über ihre Herkunft. Die Unterscheidung kann also nur von jenen ikonographischen Kriterien ausgehen, die sich auf Grund der Angaben Robertsons, vereinzelter alter Photographien (wie sie die Lock-

537 *Robertson* 1896, S. 399. Auch Dämonen wurden mit Steinen und Steinsetzungen verbunden.
538 *Elphinstone* 1839, II, S. 379 Anmerkung.
539 Selbst Geröllsteine konnten Teil eines Heiligtums sein. Ihre farbige Zeichnung wurde als Schrift aus der Hand Imras gedeutet. *Robertson* 1896, S. 392.
540 *Robertson* 1896, S. 389.
541 *Palwal* V, 1969/70, S. 131.
542 *Edelberg* 1972, Fig. 17.
543 *Edelberg* 1960. *Motamedi–Edelberg* 1968.
544 Vgl. *Palwal* VI, 1970, S. 21–52.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

hart-Mission[545] angefertigt hat) und des in Chitral beobachteten Bestandes gewinnen lassen. Fatal ist dabei, daß die Kalash, wenigstens in moderner Zeit, keine Götter-, sondern nur Totenfiguren kannten. In ihren Heiligtümern wird die Gottheit durch ein mit bestimmten Schnitzmustern bedecktes und gelegentlich in seinen Umrissen an eine Menschengestalt erinnerndes Brett repräsentiert.[546]

Mit Sicherheit als Götterstatuen können jene Figuren identifiziert werden, die eine auf einer Wildziege reitende Frau darstellen,[547] obwohl die zugrunde liegende Vorstellung meines Wissens nirgends in den Mythen auftaucht.

Es ist wahrscheinlich, daß zumindest ein Teil des figuralen und des nichtfiguralen Dekors an religiös bedeutsamen Bauwerken einen bestimmten Sinn besaß. Andere Muster an Privatbauten drückten erworbene Verdienste und Ränge aus. In vielen Fällen dürfte es schwierig sein, eine Abgrenzung des sakralen Bereichs vorzunehmen. Die Auskünfte über die Bedeutung der einzelnen Muster, die in den Ausführungen von Palwal[548] und in den (noch ungedruckten) Vorträgen von Alam Nuristani und Klimburg ihren Niederschlag gefunden haben, stimmen offenbar in vielen Punkten nicht überein. Man hat den Eindruck, die Informationsketten seien bereits unterbrochen, man bemühe sich jetzt nachträglich, neugierigen Besuchern auf Grund naheliegender Assoziationen eine halbwegs plausible Deutung anzubieten. Ich möchte mich daher nicht auf dieses Feld wagen, so verlockend es wäre, in der Schnitzkunst eine formale Ordnung zu entdecken, die dann in anderen Bereichen des kulturellen Schaffens wiederkehrt. Man könnte höchstens sagen, daß die Kunst, die solche Bildwerke schuf, nicht danach strebte, das Göttliche den Menschen näherzubringen. Unbegreiflichkeit und Gewalttätigkeit sprechen aus den Figuren, mindestens erscheint es dem europäischen Betrachter so. Das Menschliche wird drohend verfremdet.

Steine oder Götterbilder standen häufig in quadratischen, etwa mannshohen Bauten, die an markanten Stellen der Dorfflur lagen. Robertson erwähnt,[549] solche „Schreine" seien etwa sechs Fuß hoch, die Basis messe fünf Fuß im Quadrat. Dabei rage der massiv aus Balkenlagen und dazwischengeschobenen Steinpackungen errichtete Sockel etwa vier Fuß empor, die darauf ruhende Kammer sei also zu niedrig, um einen für die Andächtigen betretbaren Kultraum zu bilden.[550] Man sieht das Heiligtum, Stein oder Holzbild, durch eine Tür oder ein Fenster, die auch geschlossen werden können. Es handelt sich

545 Ein solches Photo – allerdings mit anderem Motiv – bei *Jones* 1967, S. 14.
546 *Graziosi* 1961.
547 *Motamedi–Edelberg* 1968, Fig. 1 und 2.
548 *Palwal* V, 1969/70, S. 142–146.
549 *Robertson* 1896, S. 394.
550 Der auch von *Snoy* gebrauchte Ausdruck „Schrein" ist durchaus passend, obwohl es sich um eine Übernahme aus dem Englischen handelt, wo das entsprechende Wort ein weiteres Bedeutungsfeld hat.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

also nicht um einen Kultraum, sondern mehr um eine schützende und verhüllende Konstruktion. Manchmal sind auch mehrere derartige Symbole aneinandergereiht. Der Bau hat dann eine breitere Front mit mehreren Fenstern. In einigen Fällen ragten an den Ecken des Schreines Stangen auf, mit allerhand Trophäen geschmückt. Nur im Prasuntal wurden diese kleinen Hütten von einem Giebeldach gekrönt. Sie waren mit Schnitzarbeit überzogen und gut instand gehalten.[551]

Der berühmte Imratempel von Kushteki läßt sich vielleicht besser als eine Luxurierung des Prinzips und nur sekundär als Versammlungs- und Opferhalle erklären. Die meisten Opfer fanden in der vorgebauten Veranda statt.

Über Ausgestaltung und kultische Bedeutung dieses Tempels hat man weitgehende Überlegungen angestellt, von denen nur ein Teil publiziert worden ist.[552] Lentz hat versucht nachzuweisen, daß die Berücksichtigung des Lichteinfalls genau zu bestimmten Festzeiten weitgehend den Plan der Anlage, die Aufstellung der Hauptstatue bestimmte. Auch bei den Einheimischen blüht noch die Phantasie: Neuerdings hat man Klimburg erzählt, der Tempel habe siebzig Statuen beherbergt, von denen ein Teil bei der Islamisierung versteckt wurde.

Mir scheint, daß dieser Tempel ebenso wie die kleineren Heiligtümer dazu bestimmt war, gerade auf jene Eindruck zu machen, die ihn nicht betreten durften, was aber auch in Zusammenhang mit Versammlungsanlagen gesehen werden muß, die wir nun besprechen werden.

Im Ostkatiland fanden die feierlichen Tänze zu Ehren der Götter, aber auch die meisten anderen Zeremonien im schützenden Rahmen einer Anlage statt, die dem Dorf oder aber bei sehr großen Siedlungen einem Dorfteil zugeordnet war.[553] Urdusprecher übersetzten daher die Bezeichnung dieser Anlage *(gromma)* mit „church".[554] Sie bestand aus einem ebenen Stück Land, etwa dreißig Meter im Quadrat, an dessen Rand sich ein Altarstein erhob und an das mindestens eine Sitzplattform grenzte. Neben dem offenen Platz erhob sich eine Halle, das Tanzhaus, das in Kamdesh zehn Meter im Quadrat maß und vier Meter hoch war. Die Seitenwände waren aus Balkenwerk, die Zwischenräume aber nicht mit Steinpackungen verschlossen. So entstanden Spalten, durch die neugierige Frauen und Mädchen ihre Köpfe stecken durften. Zwei Pfostenreihen trugen das schwere Dach. In der Mitte zwischen zwei

551 Zwar hatte der Tempel der Disani in Kamdesh ein Satteldach, aber nur weil er von Prasunschnitzern hergestellt war. *Robertson* 1896, S. 396.
552 *Edelberg–Schäfer–Lentz* 1959.
553 *Robertson* 1896, S. 494, erklärt, daß es in Kamdesh zwei Anlagen dieser Art gab. Eine Skizze *Edelbergs*, die *Jones* 1967, S. 13, abdruckt, scheint zu bedeuten, daß es noch mehr gegeben haben muß.
554 *Robertson* 1896, S. 494.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

besonders reich beschnitzten Pfeilern lag die Feuerstelle, darüber öffnete sich ein Rauchloch.

Robertson erklärte nun weiter, die Gromma-Anlagen im Prasungebiet seien fast immer halb unterirdisch angelegt. Man erreiche sie beispielsweise in Dewa über eine lange, schräg abfallende Rampe. Sie seien sehr groß, da sie auch zur Beherbergung von Gästen verwendet würden. In einer Ecke befinde sich ein kleines Heiligtum, darin die Statue eines Gottes. Die vier Zentralpfeiler aber seien zu grotesken Karyatiden mit riesigen schildförmigen Gesichtern und mit deutlich ausgeprägten Geschlechtsmerkmalen ausgestaltet.

Durch die Untersuchungen der letzten Jahre ist die Frage aufgetaucht, ob Robertson nicht einen entscheidenden Unterschied übersehen hat. Seine Beschreibung paßt auf Anlagen, die nicht dem gesamten Dorf, sondern jeweils einer einzelnen Sippe zur Verehrung ihrer Schutzgottheit (oder von zwei Göttern) dienten. Nach Klimburg hießen diese Häuser *Amol*;[555] Edelberg hat den Plan eines derartigen Sippenhauses publiziert.[556] In dem zugehörigen Vorratskeller wurde eine bei der Eroberung versteckte Statue der Disni entdeckt, die jetzt dem Museum Kabul gehört. Es war noch bekannt, wo sie ursprünglich aufgestellt war.[557]

Die Ausführungen Edelbergs werden durch Beobachtungen bestätigt und konkretisiert, die in dem Vortragsmanuskript Klimburgs niedergelegt sind. Wie der Kult beschaffen war, der sich in solchen unterirdischen Räumen abspielte, und wer ihn vollzog, werden wir noch im einzelnen besprechen müssen. Hier sei nur e i n Aspekt dieser Entdeckung hervorgehoben: Wir sehen neuerlich, daß es bei Anerkennung des gleichen oder fast gleichen Pantheons und Übereinstimmung bezüglich vieler Institutionen doch erhebliche Unterschiede zwischen der Frömmigkeit der Kati und der der Prasunleute gab.

Bei den Kati dominiert das Dorfkollektiv, bei den Festen stehen eine Gemeinde und ihr Priester den Göttern gegenüber, wobei der Priester, wie wir noch hören werden, die Assistenz einer ganzen Gruppe von Auserwählten hat, die in kostspieligen Festen ihre Anerkennung durch die Gemeinschaft erkauft haben. Bei den Prasun hingegen hat jede Gottheit ihren angestammten Verehrerkreis, mit dem sie sogar verwandtschaftlich verbunden sein kann. Ein erheblicher Teil des Kultes spielte sich in der Intimität halbunterirdischer Sippenhäuser ab. Wer dort empfangen wurde, wurde mit Speisen bewirtet, die man aus dem Ertrag der dem Gotte geweihten Felder bereitete. Man war also gewissermaßen Gast der Gottheit.

Zwar gab es daneben auch Versammlungen und Kulte, die das ganze Dorf

555 Vortrag am Südasien-Institut der Universität Heidelberg am 22. 1. 1973.
556 Allerdings verbindet *Edelberg* (1972, S. 38) die Bezeichnung *Amal* mit einem anders beschriebenen Versammlungshaus der Dorfgemeinschaft. Nach *Buddruss* (Brief vom 4. 4. 1973) heißen aber solche Anlagen *irē*.
557 *Motamedi–Edelberg* 1968, S. 8–11, Fig. 4–6, 7. *Edelberg* 1972, Text zu Fig. 13.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

erfaßten (ihnen dienten die *īrē*-Anlagen), dennoch läßt sich das Hervortreten der kleineren Einheiten gar nicht übersehen. Schon damit ist erklärt, daß in Prasun das Verdienstfestwesen zurücktrat[558] oder zumindest eine andere Form annahm. Wir werden noch hören, daß der Aufstieg zur Würde eines Sippenpriesters mit der freiwilligen Übernahme einer schweren Belastung verbunden war.

Aus dem mir vorliegenden Material geht nicht klar hervor, welche Funktionen im religiösen System W e h r t ü r m e einnahmen, die Edelberg unter die heiligen Stätten einreiht. Den Ausführungen Edelbergs kann man jedenfalls entnehmen, daß in Pronz ein Dorfturm einen Kultraum mit einer Götterfigur enthielt.[559] Aus einer Notiz in der Arbeit von 1968 geht hervor, daß Edelberg in Shtiwe einen Turm sah, der mit dem Maratempel in Verbindung stand.[560] Da es nun den Anschein hat, im Prasungebiet seien alle Götter (Mara hatte eine Sonderstellung, da es für ihn zusätzlich den Zentraltempel in Kushteki gab) im Rahmen der an die Sippen delegierten Kulte verehrt worden, könnte man fast annehmen, daß dieser Turm zu einem Sippenhaus gehörte und einen zusätzlichen Kultraum enthielt.[561]

Dem steht allerdings eine Information entgegen, die ich mündlich von Buddruss erhielt, die Lage der Türme sei im wesentlichen durch die Notwendigkeit der Ortsverteidigung bedingt. Sie schützten die gefährdeten, leichter zugänglichen Punkte der Siedlung.

Vollends verwirrt wird die Situation durch die Behauptung Klimburgs, es habe in Prasun Heiligtümer der Götter außerhalb der befestigten Siedlungen gegeben, „die als Turmbauten leicht zu verteidigen waren". Buddruss meint, es sei nicht recht einzusehen, wie und warum man solche isolierten Heiligtümer verteidigen konnte und mußte. Sie seien doch ohnedies für die Prasun-Bevölkerung sakrosankt gewesen – höchstens ein auswärtiger Feind, der nicht von den Kulten des Prasungebietes beeindruckt war, hätte sich an ihnen vergriffen.[562] Er habe jedenfalls in der Dorfflur nur unbefestigte Heiligtümer gesehen. Bei Edelberg findet sich zwar die Notiz, es gäbe eine Ruinenstätte oberhalb von Shtiwe, „Disni Kšlu", ohne Dach, aber mit zwei Türmen[563], in Wirk-

558 Die Angaben *Herrlichs* (1937, S. 232) und *Morgenstiernes* (1949, S. 194), die Prasun hätten überhaupt keine Verdienstfeste, ist widerlegt. Vgl. *Snoy* 1962, S. 181, nach *Buddruss* T. 3.

559 *Edelberg* 1972, S. 39.

560 *Edelberg* 1968, S. 14, Fig. 3.

561 *Buddruss* verdanke ich den mündlichen Hinweis, man habe eines dieser Bauwerke den „Turm der alten Männer" genannt. Da *Klimburg* von Versammlungen der alten Männer erzählt, die sich zu kultisch überhöhten Dauerbewirtungen ausdehnen, könnte man einen Zusammenhang sehen.

562 Befestigte Heiligtümer in den Feldern könnten höchstens als Zufluchtsstätte der Dorfbewohner während der Feldarbeiten dienen. Da Heiligtümer innerhalb der Ländereien stehen, die den Gottheiten gehören, wäre eine solche Verwendung immerhin möglich.

563 *Edelberg* 1972, S. 40.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lichkeit sei das aber nur einer der üblichen Aufbauten, auf denen, etwa in Mannshöhe, das Kultobjekt ruht.

Andererseits sehen wir auf einer Aufnahme des Dorfes Pashki Türme in strategisch wichtigen Positionen vor und über dem Dorf.[564] Waren darin Kulträume, dann würde das vermutlich bedeuten, daß die Verteidigung an bestimmte Sippen delegiert war.

Wichtiger ist, daß Buddruss inzwischen klargestellt hat, daß manche Heiligtümer, die über die Fluren verstreut liegen, jeweils im Zentrum jenes Ackerlandes stehen, das die Sippe zum Unterhalt ihres Amalhauses reserviert hatte und das mit ihrer Unterstützung von dem jeweiligen Sippenpriester bewirtschaftet wurde. Dieses Land wurde G o t t e s l a n d genannt, bei seiner Bewässerung ein Kultlied gesungen.[565] Frauen durften den Bereich nicht betreten. Man kann solche Heiligtümer also offenbar als „Feldkapellen" des Sippenkults betrachten. Wir stehen hier vor einem integrierten System, das sich zweifellos in einer weit zurückreichenden Periode kontinuierlicher Sonderentwicklung gebildet hat. Der Anthropologe Bernhard glaubt, auch der anthropologische Befund (Blutgruppen, Blutfaktoren) spreche für eine lange Phase isolierter Integration.[566]

Bei der Besprechung der religiösen Systeme der benachbarten Dardvölker werden wir feststellen, daß immer wieder h e i l i g e B ä u m e erwähnt werden. Sie gehören Arten an, die entweder von großer wirtschaftlicher Bedeutung sind (wie die Steineiche, die das Winterfutter für die Ziegen liefert) oder aber (wie der Baumwacholder) ein Laub haben, das reich an ätherischen Ölen ist und daher als Räucherwerk verwendet werden kann. Solche heiligen Bäume und den kultischen Gebrauch des Wacholderlaubes hat es auch in Kafiristan gegeben.[567] Sudrem/Süjum soll aus einem Wacholderzweig entstanden sein.[568] Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang der in einer Prasunmythe auftretende Küngguribaum, den Mara selbst geschaffen hat.[569] Davon wissen wir aber verhältnismäßig wenig, die dramatischen Aspekte des Kults haben die Aufmerksamkeit abgelenkt.

564 *Edelberg* 1972, Fig. 4.
565 Nur dieses Kultlied hat *Buddruss* bisher publiziert (1960a, S. 204), alle anderen Angaben entnehme ich seinen Briefen.
566 Mitteilung von Prof. *W. Bernhard*, m. W. ebenfalls noch nicht publiziert.
567 Wacholderrauch stimuliert den Pshur, die Schreine der Götter werden mit Wacholderzweigen behängt, Kaneash tragen Zweige, ebenso Tote hohen Ranges, auch Frauen. Vgl. *Snoy* 1962, S. 216; *Robertson* 1896, S. 395, 424, 461, 524, 631.
568 *Morgenstierne* 1950–53, S. 164.
569 *Snoy* 1962, S. 129. Es gibt auch einen „goldenen" Kundatbaum nach *Buddruss* T. 58.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

6. *Priestertum*

Die Darstellung der Priesterhierarchie der Ostkati, genauer gesagt der Kam, ist eine der konzisesten Partien im Buche Robertsons.[570] Man sieht zunächst, daß die gleichen Personen für das gesamte Pantheon zuständig waren.

An der Spitze, mit erheblicher politischer Macht ausgestattet, stand der *Uta*, gewissermaßen der Hohepriester. Er war jeweils für einen bestimmten „Stamm" der Ostkati zuständig[571] und wurde einer mit besonderem Charisma ausgestatteten Sippe entnommen, deren Oberhaupt er war. Bei allen öffentlichen Zeremonien hatte er anwesend zu sein und womöglich das blutige Opfer selbst zu vollziehen, wobei ihn zahlreiche Offizianten, Männer und Burschen, unterstützten. Snoy übersetzt deshalb „Uta" mit Opferpriester. Es gab auch Tänze, die er allein auszuführen hatte,[572] er zeigte darin eine bemerkenswert expressive Begabung. Manchen Heiligtümern durfte nur er sich nähern.[573]

Da sich der Uta ständig im Zustand höchster Reinheit befand, mußte er zahlreiche Vorsichtsmaßregeln beachten. Manche Plätze waren für ihn verboten, so die Friedhöfe und die Behälter (Robertson: „receptacles") der Toten, d. h. wohl deren Särge. Er mußte sogar die Pfade meiden, die zu solchen Stätten führten. Nach einem Todesfall durfte er das Trauerhaus nicht betreten, erst das Errichten einer Statue für den Verstorbenen eröffnete ihm wieder den Zugang. Sklaven durften zwar die Schwelle seines Hauses überschreiten, es war ihnen aber verboten, sich der Herdstelle zu nähern.[574]

Dafür genoß er mannigfache Privilegien: Er hatte Anspruch auf zwei Stücke von jedem Opfertier (oder die doppelte Portion), ihm wurde jederzeit der Vortritt gelassen. Ohne irgendwelche Feste geben zu müssen, hatte er das Recht, auf einem Stuhl vor seinem Hause zu sitzen. Robertson meint, der Uta sei gewissermaßen Amtsmitglied des Inneren Rates gewesen, der aus den Inhabern der Mir-Würde bestand.

Selbstverständlich konnte der Uta seinen Verpflichtungen nicht überall gleichzeitig nachkommen. Deshalb wurde in Dörfern, die fern vom politischen Zentrum des Stammes lagen, ein Uta mit lokal begrenzter Kompetenz eingesetzt. Jones[575] vermutet, daß solche Vize-Uta derselben Sippe entstammten, ja, daß es sich um die engsten Verwandten des Hauptwürdenträgers handelte.

Offenbar besaß in der Zeit, in der Robertson in Kamdesh war, der Uta, der seine stärkste Stütze wurde, eine besonders mächtige und unabhängige Position. Seit sechs oder sieben Generationen schon hatten seine Ahnen in direkter

570 *Robertson* 1896, S. 415–418.
571 Vgl. die Karte der Untergliederungen im Bashgalgebiet bei *Jones* 1967, S. 5.
572 *Robertson* 1896, S. 471.
573 *Tanner* 1881, S. 291.
574 *Robertson* 1896, S. 103 und 416.
575 *Jones* 1967, S. 37 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Linie diese Würde weitergegeben.[576] Das Hervorheben dieser Tatsache spricht eher dafür, daß so etwas nicht üblich war – obgleich auch Elphinstone und Raverty Erblichkeit erwähnen.[577]

Beiläufig erfahren wir, daß der Priester eine besondere Kopfbedeckung trug[578]; vermutlich hatte er auch eine besondere Tanzaxt.

Der wichtigste Helfer des Uta war der *Debilala* genannte Rezitationspriester.[579] Er hatte während der Opferhandlungen die Hymnen an die Gottheiten vorzutragen. Bei den großen Tänzen zu Ehren der Götter stand er neben dem Uta im Mittelpunkt des Geschehens. Wegen seiner rituellen Reinheit hatte auch er bestimmte Tabus einzuhalten.

Wir erfahren nicht, auf Grund welcher Kriterien der Debilala ausgewählt wurde. Sicher verlangte man von ihm Kenntnis der Hymnen und mythischen Texte, Vortragskunst und Meisterschaft im Harfenspiel.[580] Politische Macht war mit dieser Stellung nicht verbunden.[581]

Daneben gab es einen dritten religiösen Funktionär, den *Pshur* (Prasun: *Pashki*). Dieser Ausdruck ist bereits mehrfach mit „Schamane" übersetzt worden.[582] Snoy[583] spricht – wohl im Anschluß an Robertson – vom Trancepriester, vermutlich weil er die Frage offenlassen will, ob die Übereinstimmungen zwischen dem Pshur und dem Schamanen im engeren Sinn, d. h. dem sibirischen Schamanen, durch konkrete historische Zusammenhänge bedingt sind. Eine Übersicht über die Problematik lieferte E. Friedl.[584]

Eine Besonderheit grenzt jedenfalls den Pshur vom Schamanen deutlich ab, nämlich, daß er normalerweise nicht in einer klar strukturierten Séance, sondern im Verlauf der Feste und Opferfeiern tätig wird.[585] Er verleiht der allgemeinen Erregung Ausdruck und weiß sie dramatisch zu gestalten. Wenn der Rauch des Opferfeuers aufsteigt, das Blut der Tiere rinnt, dann gerät er außer sich, verliert sein Bewußtsein, starrt ins Leere, ein Teil des Körpers verfällt in krampfhaftes Zittern, manchmal tobt er plötzlich wie ein Wahnsinniger. Es heißt dann, er sähe die Gottheiten, aber auch die Dämonen. Er fühlt sich von ihnen bedrängt und versucht verzweifelt, sie zu vertreiben, damit sie das Opfermahl nicht stehlen.[586]

576 *Robertson* 1896, S. 138.
577 *Elphinstone* 1839, II, S. 379, und *Raverty* 1859, S. 364.
578 *Robertson* 1896, S. 506. 579 *Morgenstierne* 1950–53, S. 161.
580 Die Kafirenharfe hat auf Grund ihrer – angeblich – altorientalischen Form erhebliche Aufmerksamkeit erregt. *Alvad* 1954.
581 *Palwal* VII, 1970, S. 31–36, glaubt, daß es zu den Aufgaben dieses Funktionärs gehört, Lebende und Tote zu rühmen, was erhebliche Einflußmöglichkeiten einschloß.
582 *Siiger* 1967, S. 72. *Dupree* 1971, S. 14.
583 *Snoy* 1962, S. 209. *Robertson* verwendete den Ausdruck „inspired priest".
584 *Friedl* 1965.
585 Es gibt Ausnahmen, z. B. Séancen zum Feststellen übernatürlicher Krankheitsursachen im Prasungebiet. Vgl. *Snoy* 1962, S. 209 (nach *Buddruss*).
586 *Robertson* 1896, S. 416–418.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ob man diesen Zustand „Besessenheit" nennen darf, bleibt unklar. Sicher ist, daß der Pshur die Befehle der Götter und der Dämonen überbringt.

Es gibt Riten, bei denen er die führende Rolle einnimmt. Bei dem Fest für den Gott Gish zieht er mit Bündeln klöppelloser Eisenglocken durchs Dorf, die Knaben folgen ihm wie eine Herde. Er wirft ihnen Walnüsse zu, dann aber jagt er sie und versucht, ihnen mit den Glocken leichte Schläge zu versetzen. Das alles geschieht in Trance und wird als rein und heilig angesehen. Der Uta und die Kaneash begleiten ihn und versuchen, ihn zu beschwichtigen.[587]

Robertson betont ausdrücklich, daß manche Pshur bei den Kati erheblichen Einfluß ausüben können. Sie sind mit ihren Offenbarungen in der Lage, blutige Stammeskriege auszulösen. Andererseits seien sie aber doch eher verachtet. Wenn sich eine Prophezeiung als falsch herausstelle, sei man bereit, scharf gegen sie vorzugehen. Oft höre man, die Pshur der Bashgalileute seien allesamt Lügner und Betrüger, im Grunde seien sie selbst von ihren Fähigkeiten nicht überzeugt. Es sei kein Zufall, daß die Kam einmal einen Pshur aus dem Mandagalgebiet engagierten, ihn aber dann wegen seiner Mißerfolge wieder verjagten.

Dahinter steckt wohl der Widerspruch zwischen der hochmütigen Sicherheit und Härte, die sich die Kati von Kamdesh wie kaum ein anderer Kafirenstamm erlauben konnten, und der Exaltiertheit und Labilität,[588] die ein Pshur an den Tag legen mußte, um seiner Berufung gerecht zu werden. Es gehörte zum Bilde des von seinem Auftrag absorbierten Ekstatikers, barfuß und in zerrissenem Gewand aufzutreten.

In der milderen Welt der Prasunkafiren ist die Diskrepanz zwischen dem Leitbild der Ethnie und dem des Standes geringer – der Pashki war hier angesehen.[589]

Neben dem Pshur gab es andere Wahrsager, die es unternahmen, den Willen der Götter aus dem Schwingen eines über die gekreuzten Daumen beider Hände gelegten Bogens zu erforschen – in einer Zeremonie, bei der auch der Uta anwesend war.[590] Frauen hingegen sagten aus dem Verhalten von Pfeilen, die man auf der offenen Hand liegend einander näherte, das Schicksal einer Kriegerschar voraus.[591]

Was wir heute über die Verdienstfeste der Kati wissen, kann nicht mehr in jenes verhältnismäßig einfache, zweistufige Schema gepreßt werden, das Robertson entworfen hat. Darüber wurde bereits berichtet. Die Untersuchungen Strands scheinen zu bestätigen,[592] daß man zwischen einer Aufstiegsleiter un-

587 *Robertson* 1896, S. 401–403.
588 *Robertson* 1896, S. 415–417. Wir hören, daß ein Schluck Branntwein oder eine kleine Opiumpille genügten, um den Pshur in Trance zu versetzen.
589 *Snoy* 1962, S. 210. *Robertson* 1896, S. 417.
590 *Robertson* 1896, S. 418–422. 591 *Robertson* 1896, S. 423.
592 Auch die Zusammenstellung *Palwals* (III, 1969, S. 17–27) spricht für ein Nebeneinander.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

terscheiden muß,[593] in der die Kriegstaten das wichtigste Kriterium waren, und einer anderen, in der friedliche Leistungen gefordert wurden. Ich habe mich in dem Abschnitt über die Sozialordnung der Kafiren bemüht nachzuweisen, daß auch in der zweiten Aufstiegsskala die rein ökonomischen Leistungen wenigstens theoretisch nur der Bestätigung der Verdienste dienten, die zunächst einmal auf geistigem, um nicht zu sagen auf geistlichem Gebiet erworben werden mußten. Am leichtesten scheint mir das verständlich, wenn man sich erinnert, daß bei den Kafiren jeder freie Mann zum Unterschied von den Frauen und Sklaven an jener Reinheit teilhatte, die als transzendenter Wert aufgefaßt wurde und zum Vollzug religiöser Handlungen befähigte. Ruhmvolle Taten für die Gemeinschaft im allgemeinen und Bewirtungen im besonderen bewirkten nun eine Steigerung der Persönlichkeit, die durch einen religiösen Aufstieg in immer höhere Sphären der Reinheit und damit der Göttlichkeit ergänzt werden konnte. Dieser religiöse Aufstieg mußte allerdings durch neue Leistungen für die Gemeinschaft verkündet und besiegelt werden. Die Kafiren kannten eben keine verborgenen Tugenden und inneren Werte im Sinne des Protestantismus.[594] Es ist daher kein bloßes Beiwerk, wenn während der Aufstiegsphase vielfältige religiöse Handlungen vollzogen werden müssen. Dazu gehört eine feierliche Investitur und, wie ich noch zeigen möchte, die Übernahme sonst weiblicher Tätigkeiten. Umgekehrt durften die Frauen, wenn sie am Aufstieg der Männer teilnahmen, männliche Attribute beanspruchen. Daß von den Kandidaten der Aufenthalt in der Einsamkeit der Berge verlangt wurde – also eine Periode geschlechtlicher Enthaltsamkeit –[595] und daß das Schlafen bei den Heiligtümern üblich war, all das fügt sich ebensowohl ein wie die bereits bei Elphinstone[596] berichtete Konsequenz, daß Freigebigkeit und Gastfreundschaft einen sicheren Zugang ins Paradies gewähren.

Halten wir also zumindest als Hypothese fest, daß bei den Katikafiren neben den Amtspriestern eine dem Range nach gestaffelte Gruppe der Reinen bestand, in manchen Aspekten an die Electi vorderasiatischer Täufersekten erinnernd.

Das Material, das bis 1962 Snoy zur Verfügung stand, hatte nicht ausgereicht, um für das Prasungebiet eine andere Gliederung der Priesterschaft nachzuweisen.

Robertson erfuhr, daß in Prasun jedes Dorf seinen Opferpriester habe, aber nur ein einziges Mal sah er einen aus größerer Entfernung.[597] Ihm fiel seine Amtstracht auf, ohne daß er sie näher geschildert hätte. Rezitationspriester muß es auch hier gegeben haben, eine Mythe berichtet, daß er seinen Gesang wie im Katigebiet mit dem Spiel auf der Kafirenharfe begleitete.[598] Der

593 Vielleicht nach einer vorausgegangenen Bewährung als Krieger.
594 *Robertson* 1896, S. 466.
595 *Palwal* III, 1969, S. 21.
596 *Elphinstone* 1839, II, S. 377. Snoy 1962, S. 182.
597 *Robertson* 1896, S. 415, 529. *Snoy* 1962, S. 208.
598 *Snoy* 1962, S. 210, nach *Buddruss* T. 80.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Trancepriester der Prasunleute, Pashki genannt, wurde auch bei Erkrankungen zugezogen wie ein sibirischer Schamane. Er atmete – wie bei allen Dardvölkern ebenfalls üblich – Wacholderrauch ein. Beim Vortrag seiner Lieder fiel er auf ein Knie und deklamierte mit zitternder Stimme.[599]

Ganz anders stellt sich heute das Bild auf Grund der Arbeiten Edelbergs dar,[600] für deren Verständnis allerdings mündliche Hinweise von Buddruss und neuerdings Klimburg unentbehrlich sind. Wir erfahren, daß den einzelnen Sippen bestimmte Gottheiten oder Götterpaare zugeordnet waren, ohne daß sich ein System darin erkennen läßt. Manche Gottheiten sind für mehrere Verwandtschaftseinheiten zuständig, andere in bestimmten Dörfern nicht vertreten.[601]

Eine Statue der Schutzgottheit war, wie wir bereits gehört haben, im Kulthaus der Sippe aufgestellt.[602] Es scheint dabei ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen der jeweiligen Sippengottheit und dem Charakter und der wirtschaftlichen Spezialisierung ihrer Schützlinge zu bestehen. So gilt z. B. der Peshni/Pashni-Clan als besonders heldenhaft. Ihm ist das männliche und wehrhafte Paar Diwog und Giwish (Gish) zugeteilt.

Hier ist nun wichtig, daß jeweils ein Mann der Sippe als Offiziant dieses Kults fungierte, man nannte ihn *Münd*. Er allein durfte den heiligen Bezirk um das Götterbild betreten. Mit seiner Familie lebte er im Kulthaus. Wir haben bereits gehört, daß er die Erträge der Felder nutzen konnte,[603] die im Namen der Gottheit dem ganzen Clan zur Verfügung standen. Allerdings waren die damit übernommenen Verpflichtungen so groß, daß letzten Endes nur Reiche diese ehrenvolle, aber verlustbringende Aufgabe übernehmen konnten. Fühlte sich ein anderer Angehöriger der Sippe der Aufgabe gewachsen, dann konnte er durch einen Ritus, bei dem eine Fackel vor die Tür des Sippenpriesters gelegt wurde, dessen Ablösung erreichen.

Als Beispiel sei hier an eine bereits in Zusammenhang mit dem Gott Wushum referierte Geschichte erinnert, in der ein Mann namens Pedämünd auf der Verfolgung eines Riesen in die Unterwelt gerät und dort von Wushum Geschenke erhält mit der Bedingung, die verschlossenen Säcke nicht vorzeitig zu öffnen. Da seine Neugier zu groß ist, bleiben ihm schließlich nur ein Tanzstock und ein Halsreif, beide allerdings aus reinem Golde.[604]

599 *Snoy* 1962, S. 209. Vgl. *Robertson* 1896, S. 417.
600 *Edelberg* 1968 und 1972.
601 Vgl. *Edelberg* 1972, S. 91–93.
602 *Motamedi–Edelberg* 1968, S. 18–19, erzählen von solchen Kulthäusern in Shtiwe. Inzwischen hat *Klimburg* Bilder von ähnlichen Anlagen in Dewa und Pronz beigebracht. Nach *Buddruss* (Brief vom 24. 9. 73) gibt es sie, wenn auch zweckentfremdet, noch in allen Dörfern.
603 Solche Felder der Götter werden bereits in der älteren Literatur erwähnt. Vgl. *Robertson* 1896, S. 380.
604 *Snoy* 1962, S. 74 f., nach *Buddruss* T. 99.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

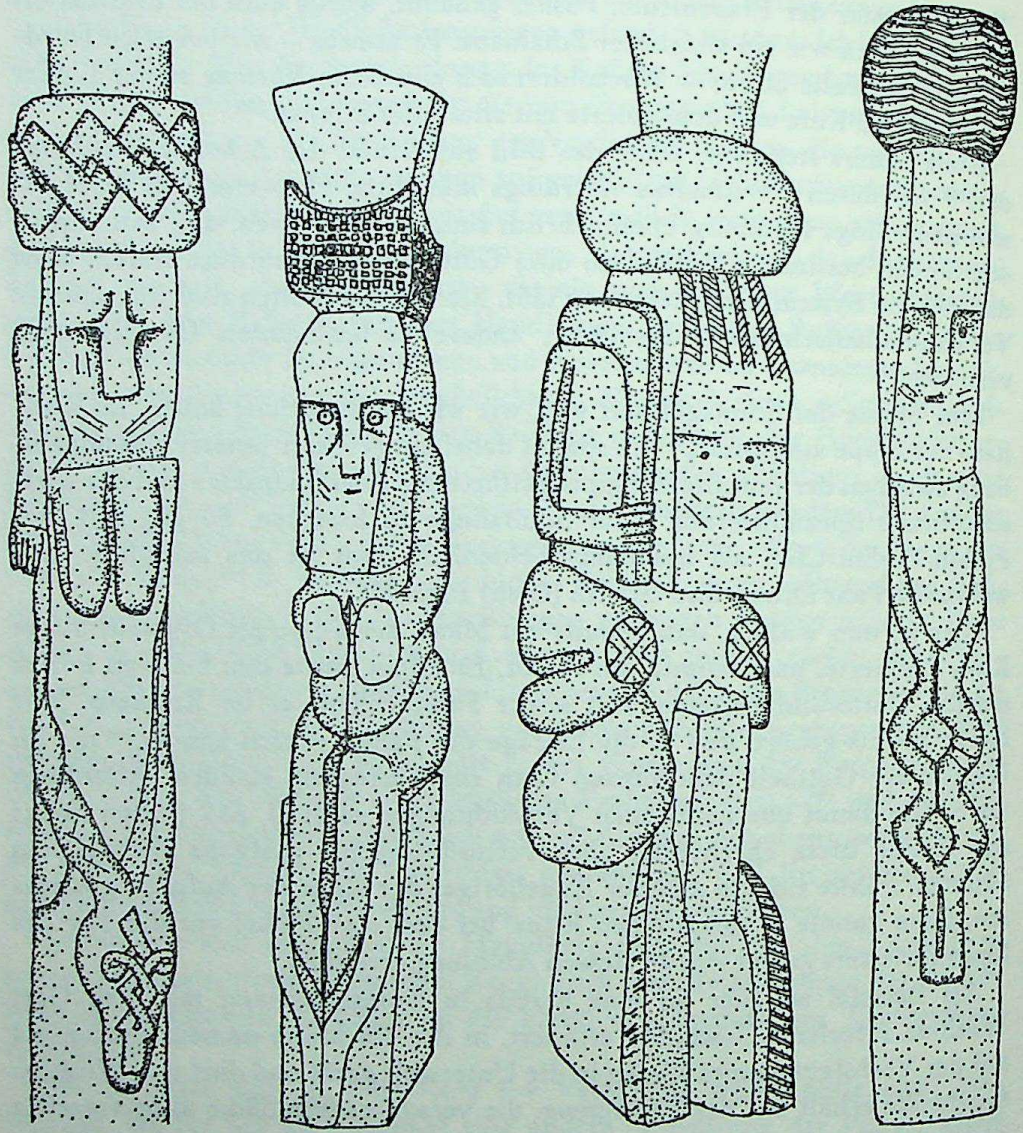


Abb. 1. Die Sippenhäuser der Kafiren enthielten Kultbilder, die – mit der von *Motamedi–Edelberg* publizierten Ausnahme – nicht erhalten geblieben sind. *Klimburg* sah nun, daß die vier Pfeiler dieser Sippenhäuser zu Götterbildern umgestaltet und in einigen Fällen unzerstört geblieben, wenn auch teilweise verstümmelt waren. Die Brüste einer weiblichen Figur (2. v. l.) waren abgeschlagen, ebenso der Kopf des Reittieres (2. v. r.). Die Bedeutung der Entdeckung *Klimburgs* ist beträchtlich: Es gibt also auch heute noch kafirische Ritualplastik an Ort und Stelle.
Zeichnungen von *Eiwanger* nach Aufnahmen von *Klimburg*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Tatsächlich gibt es in Dewa (wo dieser Pedämünd zu Hause gewesen sein soll) einen Clan, der nach Edelberg Natak oder Pod'ä (auch Pedei) heißt,[605] nach Klimburg Pöde. Seine Schutzgottheit ist aber nach Klimburg die Sülmech. Es handelt sich also nicht um eine Sage, die die Einsetzung Wushums als Sippengott begründet. Zwar ist auch Wushum (nach Klimburg) im Sippenhaus der Pedä dargestellt, aber nur auf dem rückwärtigen rechten Pfeiler. Diese Pfeiler waren nämlich zu Götterfiguren ausgebildet worden und holten so weitere Gestalten des Pantheons ins Heiligtum. Überraschenderweise sind diese Figuren nicht überall vernichtet worden (vgl. Abb. 1).

Buddruss hat eine weitere Geschichte gleichen Inhalts aufgezeichnet,[606] in der der Besucher in der Unterwelt „Pedekushte" heißt. Was der zweite Teil dieses Namens bedeutet, bleibt unklar.

Eine Gestalt namens Pegaileamünd,[607] die in der Geschichte vom Sieg Mandis über den Dämon Guro auftritt und von Snoy zunächst für einen Gott gehalten wurde, entpuppt sich heute als der zauberkundige (zauberkundig muß er wohl sein, denn er vermag sich in eine Schlange zu verwandeln) Münd der berühmten Pegailea-Sippe.[608]

Die älteren Texte bleiben die Erklärung schuldig, wie es zur Bindung an eine bestimmte Gottheit kam. Diesbezüglich finden wir nur die Angabe, Disani habe sich die Pyechi-Sippe in Shtiwe zu Verehrern gemacht.[609] Es handelt sich offensichtlich um die gleiche Einheit, die nach Edelberg die Bezeichnung Wäči oder Päči führt.[610] Das könnte die Vermutung nahelegen, man setze eine Initiative der Gottheit voraus – besonders dann, wenn es sich um eine Göttin handelt. Wir können hier auf die bei den Dardvölkern sehr lebendige, aber keineswegs auf sie beschränkte Vorstellung hinweisen, daß die Erwählung vom weiblichen Prinzip und seinen Vertreterinnen ausgeht, wobei die sexuelle Spannung nicht fehlt.[611]

Ähnlich müssen wir uns wohl das Verhältnis Disanis zum Helden Karuta vorstellen, den sie „zum Verehrer nahm",[612] den sie bei seinen Kriegstaten unterstützte und der schließlich ihren Kult in Dewa eingeführt haben soll.[613]

Das Verhältnis zwischen Imra und dem Kusum-(= Päzgum-)Clan von Shtiwe[614] gründet sich jedenfalls auf einen sexuellen Akt. Wie wir schon ge-

605 *Edelberg* 1972, S. 38 und 92.
606 Nach *Snoy* 1962, S. 75, nach *Buddruss* T. 57.
607 *Snoy* 1962, S. 94 f., nach *Buddruss* T. 81.
608 *Edelberg* 1972, S. 91. Schreibung „Münd" jetzt nach brieflicher Mitteilung von *Buddruss*.
609 *Snoy* 1962, S. 143, nach *Buddruss* T. 84. 610 *Edelberg* 1972, S. 93.
611 *Buddruss* bemerkt, die von ihm 1970 gesammelten Texte ließen die Vorstellung göttlicher Einsetzung in der „Urzeit" erkennen, in Pashki soll Mandi alle Sippenkulte – auch für sich selber – in allen Einzelheiten festgesetzt haben.
612 *Snoy* 1962, S. 143.
613 *Edelberg* 1972, S. 59 (mit Angaben von *Buddruss*).
614 *Edelberg* 1972, S. 62–72. Vgl. *Snoy* 1962, S. 75 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

hört haben, soll der Gott die Tochter des Sippenahnen, ein halbwüchsiges Mädchen, überfallen und geschwängert haben. Der göttliche Knabe, der aus dieser Verbindung hervorging, soll seine Großeltern mit einem Kleid beschenkt haben, das ihnen neue Jugend verlieh, als der Sippenahne, damit angetan, seine Frau umarmte.

Noch heute ist der Clan auf Grund dieser Verbindung so angesehen, daß er auch von allen anderen Bewohnern des Prasungebietes Tribute verlangen darf. Wir dürfen also nicht annehmen, daß derartige Beziehungen zu Gottheiten die Regel waren. Offensichtlich galt das Oberhaupt des Clans als Dorfchef. Motamedi notierte, er werde als Sohn des Gottes angesehen und habe deshalb die Verfügungsgewalt über ein heiliges Feld, dessen Ertrag er an die Armen verteile.[615]

Vielleicht meint Robertson solche Sippenpriester mit zusätzlichen Funktionen für Dorf und Talbereich, wenn er von den Uta der Prasundörfer spricht.[616]

Manches bleibt weiterhin unklar. So treten unter den Informanten Edelbergs und Klimburgs Männer auf, die den Namen des Clan-Gründers führen. Der Name des Mannes, der den Kusum-(Päzgum-)Clan führt, wird Kuzum geschrieben. Ihm gehört das Haus, in dem sich die Statue Imras befunden haben soll.[617] Das Oberhaupt des Wäči-Clans wiederum heißt Wäči. Man hat den Eindruck, er sei ein berühmter Rhapsode gewesen, er begleitete seine Lieder auf einer viersaitigen Laute. Soll das bedeuten, daß es neben den wechselnden Sippenpriestern auch eine Reihe von erblichen Sippenchefs gab, die die Funktion des Debilala ausführten?

Sicher ist, daß neben diesen Priestern, die an bestimmte Gottheiten gebunden waren, kein Platz für einen allgemein bevollmächtigten Uta blieb.[618] Eine solche Institution wäre in einem Gebiet allgemein erhöhter Heiligkeit gar nicht sinnvoll gewesen. Um so erstaunlicher ist, daß wir bei Jones[619] erfahren, im Waigalgebiet gebe es eine Uta-Sippe analog der des Katiraumes, die sich aber aus dem Prasunbereich ableite. Vielleicht handelt es sich hier wirklich um eine Verwechslung von Bezeichnungen, die – wenigstens für Fremde – ähnlich klingen.[620] Oder ist hier eine früher bestehende Zentralinstanz im religiösen Bereich abgebaut bzw. aufgeteilt worden?

Selbst im Prasungebiet hören wir nirgends von einer Priesterin, obgleich doch in den Hymnen an Disani die Göttin in dieser Würde gefeiert wird.[621]

615 *Edelberg* 1972, S. 40.
616 *Robertson* 1896, S. 415.
617 *Edelberg* 1972, S. 63.
618 Man erzählte *Edelberg*, der heute im Dorf lebende Mullah gehöre der Uta-Sippe an (*Motamedi–Edelberg* 1968, S. 9). Das könnte aber bedeuten, daß er der Utai- = Disni-Sippe zugehörte. Bei *Edelberg* 1972, S. 91, wird jedenfalls eine Uta-Sippe im Sinne der Kati nicht erwähnt.
619 *Jones* 1970.
620 *Alam Nuristani* 1971, S. 486.
621 *Morgenstierne* 1950–53, S. 181 und 188.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ist hier die Institution weiblichen Priestertums dem unter islamischem Einfluß steigenden Anspruch nach immer höherer Reinheit zum Opfer gefallen oder kennen wir einfach noch zu wenig vom internen Glaubensgut und Brauchtum der Frauen?

Bei Robertson finden wir die dezidierte Feststellung,[622] die Götter der Kafiren würden nur „durch Gesänge, Tänze, Festmahle, die Opfer einschließen, niemals auf eine andere Art günstig gestimmt."

Die erwähnten Gesänge sind inzwischen durch Textaufzeichnungen zum Teil in phonetischer Umschrift und durch Tonbandaufnahmen (also unter Einschluß der Melodien) bekannt geworden.[623] Gleichzeitig aufgenommene Photographien zeigen die Vortragenden[624] und geben nebenbei Hinweise auf die Art der instrumentalen Begleitung. Robertson gewann übrigens den Eindruck, die Prasun-Musik sei besonders primitiv. Das scheint sich zu bestätigen. Er meint, daß in diesem Tal nur ein Solist die Lieder vortrug, während bei den Kati die Anwesenden als Chor[625] fungierten. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß ein großer Teil der Hymnen nicht den Göttern, sondern den Helden und Ahnen der Sippenverbände gewidmet war.[626]

Daß der Tanz ein völlig natürliches und spontanes Ausdrucksmittel der Kafiren ist, hat Robertson betont. Er meint, daß schon die Kinder im Spiel und die Burschen beim Marsch in Tanzschritt verfallen. Ihm fiel auf, daß sich selbst während der Rast die Glieder der Träger im Rhythmus einer Melodie bewegten.

Freude und Leid werden in dieser Weise unmittelbar geäußert. Wenn jemand schwer verletzt oder tödlich erkrankt in einem Hause liegt, versammeln sich die mitleidigen Nachbarn an seinem Lager und singen und tanzen – angeblich um ihn aufzuheitern, vielleicht aber auch, um seine Lebensgeister zu wecken.[627] Wilde Tänze fanden, wie Raverty berichtet, vor dem Auszug der Krieger zu gefährlichen Unternehmungen statt. Dabei standen sich Männer und Frauen gegenüber. Schließlich wurden die Lichter gelöscht, und das Fest endete in einer sexuellen Orgie.[628]

Die Kafirenreligion ist auch auf anderen Feldern in der Lage, alle Emotionen aufzufangen und zu gestalten, die im täglichen Leben auftreten. So ist es nicht verwunderlich, daß ein breites Übergangsfeld bis zu jenen Riten führt, in denen der Tanz als selbständige religiöse Aktivität, als gottesdienstliche

622 *Robertson* 1896, S. 516.
623 *Morgenstierne* 1950–53, S. 179–189. 1967, S. 1380. Noch nicht publiziert ist ein Vortrag, den *Morton Levy* während der Hindu-Kush Cultural Conference 1970 hielt: „On Some Tape-Recordings with Kafir Music".
624 *Motamedi–Edelberg* 1968, S. 9, Fig. 8.
625 *Robertson* 1896, S. 119 f. und 431.
626 *Morgenstierne* 1950–53, S. 189. 1967, S. 1381–1392.
627 *Robertson* 1896, S. 612–615.
628 *Snoy* 1962, S. 111.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Handlung aufgefaßt werden muß. Robertson hat für die Kati, mit denen er länger zusammenlebte, eine Art Klassifikation versucht, in der er sechs mehr oder minder religiöse Anlässe[629] unterscheidet, die zum Tanz führen. Die meisten hat er in den Kapiteln XXIII und XXIV seines großen Werkes genauer behandelt.[630]

Den aufs höchste gesteigerten Einsatz des Tanzes als Mittel religiöser Verehrung als ein im Verlauf vieler Feste vorkommendes Ritual, das alle wichtigen Gestalten des Pantheons anspricht, hat er genau beschrieben.[631] Es fand im Versammlungshaus, dem Gromma, statt: Ein Feuer loderte in der Mitte des großen Raumes, auf der einen Seite ließen sich die Musiker nieder – Pfeifer und Trommler[632] –, ihnen gegenüber, jenseits des Feuers, stand die offizielle Priesterschaft, der Uta flankiert von Pshur und Debilala. Sie wurden vom Kreise jener Männer umgeben, die nach vielen Verdienstfesten höhere Weihen erreicht hatten. Robertson nennt sie Jast. Alle (außer dem Pshur) hatten sich aufs schönste geschmückt und trugen die Zeichen ihres Ranges. In den Händen der Tänzer glänzten die Zeremonialäxte.

Der Uta erwies sich als meisterhafter Vortänzer, er gab den Takt an. Bald vibrierte er an Ort und Stelle, bald stampfte er auf die Feuerstelle zu und zog sich wieder zurück, während der umgebende Ring der Geweihten sich ein paar Schritte weiterdrehte.

Für jeden angerufenen Gott mußten drei Runden vollendet werden, zuerst für Gish, zuletzt für Kshumai. Offenbar waren den Göttern bestimmte Melodien, die Robertson indes nicht auseinanderhalten konnte, bestimmte Rhythmen und Tanzschritte sowie verschiedene Formen der Begleitung zugeordnet. Bei Gish schlug die Begeisterung hohe Wellen, der Tanz für Kshumai, der Ausgang der Sequenz, war wild, komisch und offenbar derb-erotisch.

Der Debilala agierte – bis auf diesen Ausklang – mit feierlichem Ernst. Für jede der angerufenen Gottheiten sang er eine Hymne. Der Pshur benahm sich so wüst, wie man es von ihm erwartete; Robertson meint, er habe wie ein Betrunkener getanzt.

Die dicht gedrängten Zuschauer feuerten die Tänzer an und bildeten den Chor. Manchmal tanzte zwischen ihnen und den Jast eine Gruppe von Frauen mit kleinen, abgezirkelten Bewegungen, sich ständig drehend. Sie waren zwar

629 *Robertson* 1896, S. 615.

630 Tanz der Würdenträger für die Götter S. 616–619; für Ahnen und Heroen S. 620; bei der Heimkehr erfolgreicher Krieger S. 621; Frauentanz zur Unterstützung der kämpfenden Kriegerschar S. 621–626; für die Jast-Zeremonien und für Erkrankte in Privathäusern S. 627–29; Tänze bei der Beisetzung S. 632–640; Tänze bei der Aufstellung von Totenfiguren S. 219–226.

631 *Robertson* 1896, S. 616–619. Wir hören auch von Tänzen zu Ehren der „Feen". Vgl. *Snoy* 1962, S. 165. *Robertson* 1896, S. 413.

632 Die Spielleute kommen aus dem Kreis der Bari, der abhängigen Handwerker. Vgl. *Palwal* IV, 1969, S. 37.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

geschmückt und trugen ihre Hörnerkappen,[633] wirkten aber sonst recht ungepflegt und wurden kaum beachtet.

Tänze außerhalb des Gromma, und zwar auf dessen Dach oder auf dem Vorplatz, waren nach Robertson weit weniger feierlich. Man trug keine Zeremonialkleider. Der Priester reihte sich unter die übrigen ein. Frauen nahmen nicht teil. Es wurden Hymnen vorgetragen, in die die Zuschauer einfielen. Offenbar beschreibt Robertson hier jene Tänze für Ahnen und Heroen, die er zuvor erwähnt hatte.[634]

Wer zur Würde der Geweihten aufsteigen wollte, mußte im eigenen Haus unter Bewirtung der Zuschauer Tanzfeste veranstalten, bei denen er gewissermaßen in der Rolle des Uta zwischen Debilala und Pshur auftrat. Einige Männer übernahmen den Part der Jast, auch eine oder zwei Frauen der eigenen Familie beteiligten sich. Bei dieser kleineren Wiedergabe des großen Tanzrituals im Gromma erschienen alle in ihrem besten Schmuck. Zur Begleitung des Gesanges wurde die kafirische Harfe gespielt.[635]

Bei einer Gelegenheit übernahmen die Frauen das Tanzritual. Sie vollzogen die Ehrung des Pantheons von Gish bis Kshumai und trugen im Wechselgesang Hymnen vor. Diese Substitution trat ein, wenn die Männer zum Kriegszug aufgebrochen waren und die Frauen nun kriegerisches Gebaren vorspielten, um ihre Männer im Geiste zu unterstützen. Deshalb trugen sie auch bei dieser Gelegenheit Waffen und männliche Kleidungsstücke. Sie wählten ihre Anführerinnen, die sie nach dem Vorbild der Männer „Mir"[636] nannten.

Ganz anders ist die intensive Beteiligung der Frauen bei den Trauerfeierlichkeiten zu werten. Hier erscheinen sie mit aufgelöstem Haar in zerrissenem Überwurf und bilden den inneren Kreis um die feierlich aufgebahrte Leiche. Auch bei Zeremonien für den Gefallenen, bei denen eine Strohpuppe den toten Helden verkörpert, kommt ihnen die innere Position zu.[637] Der Tod gehört genauso zur weiblichen Seite des Lebens wie die Geburt.

Bei den Tänzen, die der Aufstellung eines Totenmonuments vorausgehen, bildeten wiederum die Frauen den inneren Kreis – allerdings erschienen sie (und die Männer) hier nur dann geschmückt, wenn die Figur für einen Mann errichtet wurde.[638]

Generell erforderten die Kafirentänze von den Ausführenden Training und Einsatz aller Kräfte.[639] Sie wurden, abgesehen von dem planmäßigen Aus-

633 Siehe die von der Lockhart-Mission stammende Abbildung bei *Jones* 1967, S. 14.
634 *Robertson* 1896, S. 615 und 620.
635 *Robertson* 1896, S. 627–629. *Alvad* 1954.
636 *Robertson* 1896, S. 621–626.
637 *Robertson* 1896, S. 634, 636, 638.
638 *Robertson* 1896, S. 220.
639 *Robertson* 1896, S. 219. *Robertson* meint, daß sich die Frauen nicht weniger plagen als die Männer auf dem Kriegszug.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

klingen ins Komische, tiefernst genommen und weckten solche Begeisterung, daß die große Göttersequenz, die feierlichen Rundtänze für alle wichtigen Persönlichkeiten des Pantheons, mehrfach und ohne Unterbrechung wiederholt wurde. Daß man den Tanz als etwas Spontanes und Schöpferisches empfand, geht aus einer in Prasun aufgezeichneten Hymne hervor: Mara soll den Göttern befohlen haben zu tanzen, was ihnen aber erst gelang, als Disni erschien.[640]

Nach den Aufzeichnungen Friedrichs gab es einen Tanz, bei dem sich die ausführenden Urir Mehlsiebe auf den Kopf banden.[641] Damit wollten sie von Imra erreichen, daß er die Sonne wieder aufgehen lasse.[642] Man könnte vermuten, diese Veranstaltung habe zur Zeit der Wintersonnenwende stattgefunden, es wird aber angegeben, sie gehöre zu einem Fest, das am 26. Februar stattfand. Auch das paßt zum Jahreslauf – etwa in dem Sinne von „Mariä Lichtmeß" im katholischen Kalender.

Der zweite Kristallisationspunkt religiösen Erlebens war das Opfer, wobei dem blutigen Opfer zentrale Bedeutung zukam. In erster Linie wurden Ziegen und Rinder dargebracht, seltener Schafe. Nur in einem Fall hören wir, daß man aus dem Badakhshan importierte Pferde tötete, und zwar an der Stelle, die man für den Zugang zur Unterwelt hielt.[643]

Das blutige Opfer wurde bereits von Elphinstone[644] mit großer Genauigkeit beschrieben, eine klare Darstellung findet sich auch bei Robertson.[645] Snoy gibt eine Zusammenfassung:[646] Mehl, Ghi, Gefäße mit Wein und Wasser müssen vor dem Altar bereitstehen. Ein Feuer wird angezündet, die Opfertiere werden herangetrieben. Barfuß tritt der Opferpriester auf, er reinigt sich selbst mit Wasser, d. h. er wäscht sich die Hände, und besprengt das Opfertier. Vom Opfertier fordert man, daß es sich schüttele, um seine Todesbereitschaft auszudrücken. Um das zu erreichen, gießt man ihm Wasser ins Ohr – was genau einer antiken, bereits von Apollonios Rhodios erwähnten Praktik entspricht.[647] Kleine Mengen der mitgebrachten Nahrungsmittel werden gegen den Altar und ins Feuer geworfen, dann vollzieht der Uta die Tötung durch Kehlschnitt. Ausrufe der Gläubigen,[648] Gesten und Kußgeräusche begleiten die Handlung. Das Blut wird aufgefangen und wiederum auf den Altar und ins Feuer ge-

640 *Snoy* 1962, S. 133. Die Tanzstiefel waren nicht nur ein wichtiger Zeremonialschmuck – sie dienten auch dem Schutz der vom vielen Stampfen arg mitgenommenen Füße.
641 *Snoy* 1962, S. 123. *Robertson* 1896, S. 437. Dabei sei erwähnt, daß der Anführer der Urir für den reibungslosen Ablauf des Tanzrituals verantwortlich war.
642 *Snoy* 1962, S. 107.
643 *Robertson* 1896, S. 380 und 393. *Edelberg* 1972, S. 37.
644 *Elphinstone* 1839, II, S. 379 f.
645 *Robertson* 1896. S. 423 f.
646 *Snoy* 1962, S. 213–215.
647 *Elphinstone* 1839, II, S. 379. *Robertson* 1896, S. 423.
648 Vgl. *Robertson* 1896, S. 589, *súch* = sei rein. Vgl. auch S. 470.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

spritzt, manchmal auch auf die Anwesenden. Dann erst wird der Kopf durch Drehen vom Rumpf getrennt und kurz ins Feuer gehalten. Ist der Debilala anwesend, dann trägt er Hymnen an die Gottheit vor, an die sich das Opfer richtet. Der wild agierende Pshur bringt gleichzeitig die Gemütsbewegung der Opfernden auf ekstatische, ja groteske Weise zum Ausdruck.

Rindern durchschlägt man mit einer Axt dicht hinter den Hörnern die Wirbelsäule. Schafe werden weit weniger feierlich dargebracht, aber ebenfalls im Zustand höchster Reinheit.

Snoy hebt mit Recht hervor, daß der Aspekt der Darbringung, des sich Enteignens, hier zurücktritt. Nach Robertson sei jede Schlachtung feierlich, nach strenger Regel vollzogen worden.[649] Es handelt sich also nicht um eine Opferung im Sinne moderner Theologien, sondern um ein Sacrificium, so wie dieses Wort von der Antike verstanden wurde. Die Mahlzeit der Teilnehmer, manchmal unmittelbar anschließend, manchmal aber erst nach der Rückkehr in die Häuser, ist ebenfalls ein Teil der heiligen Handlung.

Den uns vertrauten Vorstellungen vom Opfer entsprechen eher die unblutigen Gaben — das Niederlegen von Zerealien, Früchten und Milchprodukten, das Verschütten von Milch und Wein. Immer aber erhalten die Anwesenden ihre Anteile. Das gemeinsame Mahl kann, wie Snoy hervorhebt, als Kommunionsritus aufgefaßt werden. Selbst bei den Totenfesten müssen sich die Geister der Verstorbenen mit der Hälfte des Mitgebrachten begnügen, der Rest wird von den Hinterbliebenen und ihren Gästen verzehrt.

Feuer gehört unbedingt zum Ablauf der Opferhandlung. Es wird als rein und heilig angesehen, wenn auch keine Indizien für einen ausgeprägten Feuerkult sprechen. Bei verschiedenen Riten spielen Fackeln eine Rolle. Auch diesen Zug braucht man nicht auf zoroastrische Einflüsse zurückzuführen.[650]

Einer Erweiterung des Segensbereiches dient wohl der Brauch, Pfeile ins Opferblut zu tauchen und nach verschiedenen Richtungen zu verschießen.[651]

Mit Sicherheit die umgekehrte Wirkung, nämlich eine systematische Verunreinigung, übt das Abschießen mit Kot beschmierter Pfeile aus. Sie bringen heilige Seen zum Überwallen, so daß Flutwellen das Tal bedrohen. Seltsamerweise heißt es, daß solche Pfeile für Riesen tödlich sein können. Vielleicht steht dahinter die Vorstellung, daß es solchen Geschossen leichter gelingt, in die Sphäre dämonischer Unreinheit einzudringen.[652]

Ergänzend sei über zwei Divinationsriten berichtet. Bestimmte Medien vermochten, den Willen der Götter zu erkunden, indem sie einen Bogen mit der Sehne über die beiden gekreuzten Daumen hängten. Aus seinen Schwingungen wurde geweissagt. Diese Zeremonie fand in Anwesenheit des Uta statt, mit dem vollen Ernst einer gottesdienstlichen Handlung.[653]

649 *Robertson* 1896, S. 423. *Snoy* 1962. S. 214.
650 *Snoy* 1962, S. 215 f.
651 *Robertson* 1896, S. 468.
652 *Snoy* 1962, S. 215, nach *Buddruss* T. 99.
653 *Robertson* 1896, S. 421 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ein anderer Ritus wurde vollzogen, wenn sich die Frauen um das Leben ihrer auf Kriegszug befindlichen Angehörigen sorgten, aber auch den Erfolg an Tötungen und Beute vorauswissen wollten. Zwei Frauen traten dann einander gegenüber, jede balancierte einen Pfeil auf der flachen Hand. Aus dem Verhalten der Pfeile zueinander wurde geweissagt.[654]

Wir haben bereits gehört, daß die Geburt im Frauenhaus in einer Atmosphäre äußerster, für den Mann bedrohlicher Unreinheit erfolgte. Wir haben aber auch festgehalten, daß man das als eine Art von fremder Heiligkeit auffassen könnte, negativ nur vom Standpunkt des Mannes aus gewertet. Mit Sicherheit war die Herrin dieses Bereichs für die Frauen Gegenstand der Verehrung. Im Menstruationshaus wurden Speisen verzehrt, von denen die Männer nichts wußten.[655] Von den dort abgehaltenen Riten aber erfahren wir nichts, lediglich von der Dauer der Seklusionsperioden nach der Entbindung, von Reinigungszeremonien und anschließenden Ruhetagen für die Wöchnerin.[656] Einen wichtigen Hinweis auf bestimmte Seelenvorstellungen erhalten wir durch die Art der Namensgebung, darüber aber später.

Die Nachrichten über die Hochzeit, die Snoy zusammengestellt hat,[657] enthalten kaum Elemente, die man auf Grund religiöser Vorstellungen interpretieren müßte.

Über das Totenritual berichten wir in dem nun folgenden Kapitel als wichtigen Anhaltspunkt für das Verständnis der Seelenvorstellungen.

7. *Totenritual und Seelenvorstellungen*

Die Angaben, die uns aus Nordkafiristan über Trauerritual, Beisetzung und Errichtung von Totenmonumenten zur Verfügung stehen, sind relativ klar und zeigen ein geschlossenes System.[658]

Die Toten wurden öffentlich im Schmucke ihrer zu Lebzeiten erworbenen Würdezeichen aufgebahrt.[659] Trauer und Liebe der Gemeinschaft äußerten sich in lauten Klagen – besonders die weiblichen Angehörigen taten sich darin hervor –, in Kußgesten der Besucher, in Hymnen, Tänzen und Scheinkämpfen.

654 *Robertson* 1896, S. 422 f.
655 *Snoy* 1962, S. 144.
656 *Snoy* 1962, S. 169–171. Auch die Göttin Disani erhielt als Dank für die glückliche Geburt eine Ziege. Vgl. *Robertson* 1896, S. 599.
657 *Snoy* 1962, S. 177–180.
658 Zum folgenden vgl. *Robertson* 1896, S. 630–651. *Snoy* 1962, S. 187–193. *Palwal* IV, 1969, S. 21–43.
659 Einer angesehenen Frau wurde auf dem Schaugerüst ein Kranz aus Wacholderzweigen aufgesetzt. Sie trug Schuhe, die mit Markhorhaaren besetzt waren. Girlanden aus Weizenähren hingen von der Bahre herab. Vgl. *Palwal* IV, 1969, S. 39–42.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bei der Klage um einen Gefallenen erschienen die Trauergäste ungeschmückt, die Männer legten über die übliche Kleidung ein Ziegenfell, die Frau einen zerlumpten Überwurf. Ihr Haar ließ sie offen über die Schultern fallen. Im Verlauf der Zeremonien trat immer wieder die Zuständigkeit der Frauen für das Reich des Todes zutage. Bei den Tänzen bildeten sie den inneren Kreis. Ihnen wurden die Speisen zuerst gereicht.

Die Bewirtungen, die zu den Trauerfeiern gehörten, bildeten für die Hinterbliebenen eine schwere finanzielle Belastung. Deshalb wurde ein Mitglied einer reichen Familie drei Tage lang öffentlich beweint, für jemand, der aus einer armen Familie stammte, mußte ein Trauertag reichen. Kinder wurden ohne Zeremoniell beigesetzt.[660]

Hatte man den Körper eines in der Fremde gefallenen Kriegers nicht bergen können, dann versuchte man, wenigstens seinen Kopf ins Heimatdorf zurückzubringen. Um die Trauerzeremonien regulär durchführen zu können, wurde eine Strohfigur angefertigt (nach Palwal eine Puppe aus Hirsestroh), der man die beste Festkleidung des Toten anzog. Nach Abschluß der Trauerfeierlichkeiten wurde sie auf dem Beisetzungsplatz verbrannt. Hatte das Heranschaffen der Leiche zu lange gedauert, konnte sie mindestens für einen Teil des Trauerrituals durch eine Figur ersetzt werden – eine begreifliche Rücksichtnahme. Palwal gibt sogar an, die Feierlichkeiten hätten drei, neun, ja bis zu zwanzig Tage dauern können. Um so nötiger wurde die Verwendung einer Strohpuppe.[661]

Nach Abschluß der Trauerfeierlichkeiten brachte man den Toten auf den Friedhof.[662] Die Männer, besonders jene höherer Reinheit, kehrten um, bevor man ihn erreichte. Schließlich begleiteten ihn nur mehr die Frauen und jene Bari („Sklaven"), die als Leichenträger fungierten.

Die Beisetzung fand im Norden Kafiristans oberirdisch in hölzernen Särgen statt. Schmuck und Speisen wurden den Toten mitgegeben, den Männern auch Waffen entsprechend ihrem erworbenen Rang.[663] Manche dieser Särge hatte man früher als Getreidetruhen verwendet, angeblich durfte man sie nicht direkt auf den Boden stellen.[664] Nur angesehene oder sehr reiche Leute bekamen einen Einzelsarg, die anderen mußten ihre letzte Ruhestätte mit weiteren Familienmitgliedern oder den Köpfen von Gefallenen teilen. Selten

660 *Palwal* berichtet, man habe die Kinder in Stein- oder Tongefäßen beigesetzt. Ihre Kleider mußten von Männern hergestellt werden. Vgl. *Palwal* IV, 1969, S. 37 f.

661 *Robertson* 1896, S. 635, erzählt von einem Krieger, der um seiner Verdienste willen nicht in seinem Heimatort, sondern in Kamdesh gefeiert wurde.

662 In Südkafiristan muß es mehrere Beisetzungsarten gegeben haben: in Höhlen, Aussetzung ohne Sarg und Sekundärbestattung, bei der die skelettierten Knochen mit Wasser gewaschen in ein Erdgrab gebracht wurden.

663 *Palwal* IV, 1969, S. 40.

664 *Schomberg* 1938, S. 40. Ein solcher Sarg hat sich in Nuristan bis heute erhalten. *Dupree* 1971, S. 16 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

wurde der Sarg von einem hölzernen Überbau geschützt. Man überließ ihn der allmählichen Zerstörung durch Wind und Wetter.

An die Beisetzung schloß sich eine längere Trauerperiode. Der Priester durfte in dieser Zeit das unrein gewordene Haus des Verstorbenen nicht betreten, der Ehepartner war zu völliger Zurückgezogenheit verpflichtet, aber nur für eine begrenzte Frist.

Bei den Kati wurde bei reichen und angesehenen Verstorbenen die Phase der Trauer und Unreinheit nach einem Jahr durch das Errichten von hölzernen Totenstatuen abgeschlossen.[665] Solche Figuren wurden von Sklaven geschnitzt, die je nach Ausgestaltung nach festen Sätzen bezahlt wurden. Sie zeigten Symbole erworbener Würden, verrieten aber auch den Umfang der finanziellen Aufwendung, die die Angehörigen beim Errichtungs- und Beglaubigungsfest auf sich nehmen wollten. Von diesen Leistungen hing ab, ob man eine stehende oder sitzende Figur auferlegte.[666] Ein Mann konnte auch hoch zu Roß oder sogar auf einem Pferd mit zwei Vorderkörpern und zwei Köpfen abgebildet werden. Manchen Skulpturen setzte man ein kleines Männchen mit einem Musikinstrument auf den linken Arm.

Zur Ikonographie dieser Statuen existieren mehrere Arbeiten.[667] Hier interessiert vor allem das, was wir über den Vorgang der Aufstellung sowie ihre weitere Rolle im Kult wissen.

Bevor man eine solche Figur außerhalb des Dorfes aufstellte, wurde sie in ähnlicher Weise geehrt wie zuvor der Verstorbene (oder seine Puppe). Sie wurde angesprochen, man verkündete den Ruhm des Dargestellten, Kußgesten zeigten die Pietät der tagelang reich bewirteten Besucher.[668] Man umtanzte sie oder aber man tanzte mit ihnen, d. h. ein Sklave, der sie auf dem Rücken trug, trat in den Reigen.

Schließlich fanden die Statuen ihre Aufstellung zusammen mit früher errichteten an einem Wanderpfad oder an einer Brücke, öfter in der Nähe des Friedhofs, aber nicht auf diesem selbst.

Die Figuren blieben ein Gegenstand dauernder Reverenz. Sie empfingen Opfer an bestimmten Festen, wobei wiederum die Frauen in Aktion traten.[669] Man rieb die Gesichter der Statuen mit Schmelzbutter ein. Bei Erkrankungen

665 Vgl. *Robertson* 1896, S. 647–651. *Edelberg* 1960c, S. 275. *Snoy* 1962, S. 192. Dazu noch *Newton* 1963.
666 *Robertson* 1896, S. 645. *Snoy* 1962, S. 190 f.
667 Vgl. *Edelberg* 1960, der weitere Literatur beibringt, und *Palwal* VI, 1970. Ich halte es übrigens für möglich, daß die Doppelpferde aus schematisierten Wagendarstellungen entstanden sind. Die simplifizierte Wiedergabe von Wagen und Gespann durch zwei divergierende Pferdekörper trifft man bereits bei Sūrya-Darstellungen der Kushanazeit (*Rosenfield* 1967, Abb. 40a, 89, 96). Das könnte ursprünglich den Übergang der Toten in einen vergöttlichten Zustand bedeutet haben.
668 *Robertson* 1896, S. 215–225.
669 *Robertson* 1896, S. 587.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

in der Familie des Verstorbenen wurden sie mit dem Blut geschlachteter Tiere beschmiert.[670] Man war überzeugt, die Toten hätten die Macht, die Verehrung ihrer Monumente zu belohnen. Man fürchtete, sie könnten sich für Vernachlässigung rächen.[671]

Außer den Holzfiguren gab es noch weitere, vielleicht altertümlichere Totendenkmäler, es waren dies einfache Menhire. Vielleicht hatten aus großen Steinen errichtete Abstellplätze für Traglasten an Wegen auch religiöse Bedeutung.[672] In der Dorfflur wurden außerdem kleinere Statuen auf Pfosten errichtet, an den Pfosten war die Anzahl der Tötungen des dargestellten Helden durch Kerben vermerkt. Snoy meint, daß solche Denkmäler bereits zu Lebzeiten errichtet wurden. Es handele sich um die Ehrung von Kriegern, die bestimmte Tötungsränge erreicht hatten. Allerdings kommen die Auskünfte der älteren Autoren, auf die er sich beruft, meist aus Südkafiristan.[673] Erst Palwal hat uns Genaueres über die Bedeutung von Toren mitgeteilt, die nach vielen Festen mitten im Gelände aus Holz und Mauerwerk zu Ehren bestimmter Personen errichtet wurden. Von Palwal wurde auch eine Hymne aufgezeichnet, die sich auf eine solche Ehrung bezieht.[674]

So gut, wie wir über den äußeren Ablauf der Trauerfeiern unterrichtet sind, so wenig wissen wir über die ihnen zugrunde liegenden Seelenvorstellungen. Robertson schreibt, daß die Seele mit einem Wort bezeichnet wird, das auch Atem bedeutet, daß sie nach dem Tode in eine Schattenform eingeht, die man *Partir* nennt und die man dann im Traume sehen kann.[675] Buddruss hörte, daß sie den Körper durch die Fontanelle verlasse.[676] Diese Partir gehen in ein Totenreich ein, das unter der Erde liege, in Yurdesh. Dort gebe es ein Paradies (Bisht) und eine Hölle, Zozuk genannt. In der Hölle schmorten abgefeimte Sünder in ewigem Feuer. Über die Toten wacht Maramalik, er läßt niemand zurückgehen. Diese stark von benachbarten Hochkulturen abhängige Vorstellung steht indessen in Widerspruch zu jenen bereits erwähnten Aussagen, die deutlich machen, daß Totenseelen ihren Nachkommen helfen oder schaden können.

Hier fragt man sich, welche spezifischen Verdienste oder Frevel die Anwartschaft auf Paradies oder Hölle einbringen und wie über das Schicksal der Seelen entschieden wird. Elphinstone[677] erwähnt Freigebigkeit und Gastfreundschaft als die wichtigsten kafirischen Tugenden. Es gibt aber keinen

670 *Robertson* 1896, S. 414.
671 *Palwal* IV, 1969, S. 25.
672 *Snoy* 1962, S. 190. *Robertson* 1896, S. 414 und 648.
673 *Snoy* 1962, S. 191. *Robertson* 1896, S. 648 f. *Fazl Huq* and *Nurulla* 1878, S. 730. *Masson* 1844, S. 233. *Elphinstone* 1839, II, S. 326.
674 *Snoy* 1962, S. 191. *Robertson* 1896, S. 17 und 651. *Palwal* IV, 1969, S. 27 f.
675 Zum folgenden vgl. *Robertson* 1896, S. 380 f.
676 *Snoy* 1962, S. 203 f., *Buddruss* T. 71.
677 *Elphinstone* 1839, II, S. 377.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Text, der das in anderen Kulturen so wichtige Gericht über den Toten anschaulich schildert.[678]

Es fehlt uns auch eine Erzählung, die Begründung und Erklärung für das Aufstellen von Totenfiguren liefert. Daß die Errichtung erst nach einem Jahr erfolgt, läßt sich zwar ökonomisch rechtfertigen, scheint aber auch anzudeuten, daß man an ein ebenso langes Zwischenstadium im Schicksal der Seelen glaubte. Vor allem aber würde man eigentlich annehmen, daß die kostspielige Errichtung des Monuments der Seele des Verstorbenen zugute kommt und ihm eine bessere Position im Jenseits sichert – analog der Verdienstfeste zu Lebzeiten. Aber wiederum führen die Quellen nicht weiter. Palwal freilich meint, man könne die Position der Verstorbenen so heben, daß sie an die der Götter heranreiche. Der Unterschied zwischen diesen beiden Kategorien liege eigentlich nur darin, daß der Kult der Götter allgemein, der der vergöttlichten Ahnen zunächst auf die eigene Nachkommenschaft beschränkt sei, um sich erst sekundär auf Dorf oder Stamm auszuweiten. Außerdem sei es den Frauen erlaubt, zwar am Ahnenkult, nicht aber am Götterkult mitzuwirken.[679]

In eine andere Richtung deutet der Hinweis, daß die Toten in das Haus der Disani zurückkehren, daß sie dort gesund und glücklich leben.[680] Wir haben gehört, daß diese Gottheit nicht nur die biologische Einheit des Volkes beschützt, sondern sie auch repräsentiert. Man könnte sich also vorstellen, daß an ihrem Sitz die Totenseelen zusammenkommen, um ihre Kraft den Lebenden zur Verfügung zu stellen, ja sich im Nachwuchs der Sippe wieder zu verkörpern. Damit könnte die eigenartige Form der Namengebung zusammenhängen, die schon Elphinstone beschreibt. Das Neugeborene wird der Mutter an die Brust gelegt, die Namen der Ahnen werden aufgezählt. Wenn das Kind zu trinken beginnt, dann wird ihm der in diesem Augenblick ausgesprochene Name verliehen.[681]

Es gab noch andere Methoden der Kafirentaufe. Aber auch sie waren darauf abgestellt, durch ein Ordal den richtigen Namensspender in der Ahnenreihe zu ermitteln. Die Vermutung, daß dabei der betreffende Vorfahre in dem Kinde wiedererstanden gedacht wurde, ist wohl unabweisbar.[682]

Feierlichen Ausdruck finden die Vorstellungen von der Gemeinschaft der toten Ahnen in der Erzählung, ein Mann namens Kanshit Turuk sei von Geistern entführt worden. Eine lange Leiter hinabsteigend gelangte er in

678 Ein Sippenahnherr sieht in der Unterwelt einen Gott, der eine Gerichtssitzung abhält, es wird aber nicht gesagt, daß sie etwas mit den Verstorbenen zu tun hat. Vgl. *Snoy* 1962, S. 74, nach *Buddruss* T. 99.

679 *Palwal* IV, 1969, S. 21 f. Da man von Gish erzählt, er habe als Mensch gelebt und sei als Held gefallen, könnte er ein Beispiel für einen solchen vergöttlichten Ahnen sein, der weitere Anerkennung jenseits der Sippe errang. Vgl. *Elphinstone* 1839, II, S. 377 und 382.

680 *Morgenstierne* 1950–53, S. 187.

681 *Elphinstone* 1839, II, S. 381. *Robertson* 1896, S. 596 f.

682 *Palwal* IV, 1969, S. 28–31.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

die Unterwelt. Dort erblickte er seine Ahnen. Sie saßen auf ihren Ehrenstühlen und stützen sich auf ihre Tanzäxte. Der Anführer der Toten, Miramalik, forderte ihn auf, sich ihre ruhmreichen Lebensgeschichten aufmerksam anzuhören, damit er sie, an die Oberwelt zurückgekehrt, bei Festen und Gedenkfeiern verkünden könne. Als Kanshit Turuk gestehen mußte, er sei unfähig, sich soviel auf einmal zu merken, wurde er mit Schimpf und Schande heimgeschickt. Zur Strafe sollten ihm nur Töchter, keine Söhne geboren werden. An seiner Statt wurde nun ein Dorfgenosse namens Karink ins Jenseits geholt. Ihm fiel die ehrenvolle Aufgabe zu, den Kati von Bagramatal die Lebensgeschichten ihrer Vorfahren zu verkünden, vom Brüderpaar Mara und Tangial bis zur Gegenwart.[683]

An diese Vorstellung knüpfen wohl die meisten Erinnerungsfeste für die Toten an, die wir in der Literatur erwähnt finden, schon bei Elphinstone. Nachrichten über den Verlauf eines solchen kollektiven Opfers für die Toten mit anschließender Bewirtung hat Palwal in Bagramatal aufgezeichnet. Er hebt besonders die Mitwirkung von Frauen hervor. Auch eine weitere Totengedenkzeremonie wird von ihm erwähnt, die er *Atuna wist* nennt.[684] Das dem Gedenken der Toten gewidmete *Marnma*-Fest hat schon Robertson beschrieben.[685] Das interessanteste Detail ist wohl, daß bei dieser Gelegenheit die Frauen das Menstruationshaus reinigen und in dieser düsteren Umgebung ein fröhliches Fest abhalten.

Mindestens im Erzählgut der Prasunleute findet man die Vorstellung belegt, daß die Seele – oder sagen wir vielleicht besser: die Lebenskraft – in Vogelgestalt erscheinen kann. Die Tötung dieses Tierdoppelgängers hat fatale Folgen.[686] Merkwürdigerweise konzentriert sich in einer der Erzählungen die Lebenskraft von zwei Frauen – Mutter und Tochter – in einem einzigen Vogel. Wir haben bereits darauf hingewiesen,[687] daß mit erstaunlicher Regelmäßigkeit Vater und Sohn, Mutter und Tochter gleiche oder fast gleichlautende Namen haben. In manchen Erzählungen ist unklar, mit welcher Generation man es zu tun hat. Hier muß wohl die Vorstellung von einer überindividuellen, vererbten Lebenssubstanz mitschwingen.

Ebenfalls nur als Erzählmotiv ist uns bekannt, daß die Kinder einer Dämonin, die von ihr mit Menschenfleisch gefüttert werden, darauf warten, daß ihnen die Mutter bald die Rippe eines Ziegenbocks bringen wird.[688] Das könnte bedeuten, daß den menschenjagenden Dämonen die Menschen als Ziegen gelten. Wir werden bei den Darden der Gilgit Agency die Vorstellung

683 *Palwal* IV, 1969, S. 32. Vgl. auch S. 30: hier heißen die Ahnen Mara, Tangyal und Shub.
684 *Palwal* IV, 1969, S. 23–27.
685 *Robertson* 1896, S. 414, 587.
686 *Snoy* 1962, S. 74, nach *Buddruss* T. 36 und S. 204, *Buddruss* T. 32.
687 Siehe S. 76, 77.
688 *Snoy* 1962, S. 159 f., nach *Buddruss* T. 69.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

finden, daß der Mensch einen Doppelgänger in Gestalt einer Wildziege hat. Wird diese erlegt, dann siecht auch der Mensch dahin. Die Gefahr droht von seiten dämonischer Jäger, die solchen Seelentieren nachstellen.

Ich habe bereits hervorgehoben, daß die unheimlichen wilden Jäger den sieben Paneu entsprechen könnten, die wir als Begleiter der Disani kennengelernt haben. Alle von Morgenstierne mitgeteilten Erzählungen lassen sich auf diesen Nenner bringen, auch die Angaben, die Palwal erhielt.[689]

Was über die Erschaffung des Menschen erzählt wird, hilft uns nicht sehr viel weiter. Die kafirischen Stämme sollen sich von Frauen ableiten, die Imra durch Buttern in einem Sack geschaffen hat; der bereits mit Wasser versetzte Rest hat immerhin ausgereicht, die Ahnfrau der Prasun zu erzeugen. Bereits Snoy hat darauf hingewiesen, daß hier eine eigenwillige Umgestaltung der indischen Mythe vom Buttern des Milchmeeres vorliegt, wobei die kafirische Methode, einen Ledersack zu verwenden, substituiert worden ist.[690] Möglicherweise steht damit die Prasunmythe in Verbindung, in der es heißt, Imra habe die Menschen aus dem Wasser erschaffen.[691] An anderer Stelle hören wir allerdings von einer Menschensaat.[692]

Abschließend möchte ich noch betonen, daß jeder Versuch, die divergierenden Angaben in ein System zu bringen, etwa durch Annahme mehrerer Seelensubstanzen, bereits eine moderne theologische Synthese dessen wäre, was bei den Kafiren in offenem Widerspruch nebeneinander bestehend geglaubt wurde.

8. Festwesen

Snoy[693] behandelt die Feste, wie wir bereits gehört haben, im Rahmen eines umfangreichen und komplexen Kapitels, das er „Gestaltungen der Zeiterfahrung" nennt. Einleitend setzt er sich mit dem Kalenderwesen auseinander, wobei er die Angaben der älteren Autoren, besonders Robertons,[694] im Lichte der Untersuchungen von Lentz[695] interpretiert und neues, noch nicht veröffentlichtes Material – nämlich die Aufzeichnungen von Buddruss und Friedrich – heranzieht. Dazu kommen inzwischen die Ausführungen von Edelberg[696] aus dem Prasungebiet. Mir standen auch noch Auszüge aus der Biographie eines Kafiren, Azar, zur Verfügung, die Morgenstierne erwerben konnte und nun Kristiansen zur Publikation übergeben hat.[697]

689 *Morgenstierne* 1950–53, S. 165, 174 f.; *Palwal* II, 1969, S. 82.
690 *Snoy* 1962, S. 203. *Robertson* 1896, S. 385.
691 *Snoy* 1962, S. 203, nach *Buddruss* T. 24.
692 *Snoy* 1962, S. 203, nach *Buddruss* T. 80 und 89 – möglicherweise bloße Metapher.
693 *Snoy* 1962, S. 97–124.
694 *Robertson* 1896, S. 578 f.
695 *Lentz* 1936, S. 22 f. 1937a, S. 277–284. 1937b. 1939.
696 *Edelberg* 1972, S. 83–97. 697 *Morgenstierne* 1933. *Kristiansen* 1974, S. 17–21.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Das Resultat ist verwirrend. Es kann hier nicht der Versuch gemacht werden, mit der Beseitigung der Unklarheiten zu beginnen. Selbst die grobe Unterscheidung, in Nordkafiristan gebe es einen Viehzucht-, in Südkafiristan hingegen einen Agrarkalender, ist offenbar eine Simplifikation. Nach Edelberg[698] werden die Kalenderintervalle in Nordkafiristan mit den Bedürfnissen von Viehzucht und Ackerbau, aber auch klimatischen Erscheinungen und handwerklichen Arbeiten in Verbindung gebracht.

Sicherlich wurden Begrenzung und grobe Gliederung des Jahres durch Kontrollbeobachtungen des Sonnenlaufs in ihren Umrissen festgelegt. Man beobachtete den Aufgang des Gestirns über markanten Punkten der Bergsilhouette von einem bestimmten Standpunkt aus, möglicherweise hat man auch den Strahleneinfall durch Fenster und Türen sowie die Schattenbildung als Anhaltspunkte herangezogen. Innerhalb der durch solche Beobachtungen festgelegten Großintervalle bestand jedoch ein weiter Spielraum; damit ergaben sich erhebliche Unterschiede zwischen den einzelnen Dörfern. Robertson[699] hat dies mit dem Bestreben erklärt, dem „Publikum" den Besuch des gleichen Festes in verschiedenen Dörfern zu ermöglichen.

Daneben muß man wohl trotz Robertsons strikter Ablehnung an der Deutung festhalten, man habe gemäß dem Mikroklima der einzelnen Dörfer, die ja in unterschiedlicher Höhe liegen, eine möglichst enge Anpassung an den Rhythmus der Vegetation erreicht – ohne das zu wissen oder auch nur zu wollen.[700] Der Priester, der den Festtermin und damit den Beginn der Arbeit in Landwirtschaft und Viehzucht festlegte, ließ sich auch vom Schmelzen des Schnees und vom Stand der Saat beeinflussen.[701]

Die Zeitphasen, mit denen man arbeitet, dauern in Nordkafiristan sehr häufig wenigstens normativ zwanzig Tage. Angeblich entspricht das den Ablieferungsterminen für die Milchprodukte oder der gewöhnlichen Aufenthaltsdauer auf den einzelnen Weidestationen. Aber auch das war keine obligatorische und mit Konsequenz festgehaltene Gliederung. Lentz sprach von „kafirischen Monaten",[702] die jeweils durch ein Fest abgeschlossen würden. Ich glaube, daß durch die Verwendung dieses Worts eine Assoziation ausgelöst wird, die uns in die Irre führt – nämlich daß es sich wenigstens in der Theorie um gleichlange Abschnitte gehandelt habe. Man muß ferner bedenken, daß es neben eintägigen Festen auch längere Festperioden gegeben hat, wobei nicht klar ist, welches Datum für die Zählung entscheidend war. Am

698 *Edelberg* 1972, S. 83.
699 *Robertson* 1896, S. 579.
700 So erhalten wir in den verschiedenen Jahren für die einzelnen Feste erstaunlich divergierende Daten in unserem Kalender. Es wurde z. B. nach *Syud Shah* das Gerdulow-Fest am 22. 5. 1882 gefeiert. 1891 fand es jedoch nach *Robertson* am 5. Juni statt. Vgl. hierzu *Snoy* 1962, S. 105.
701 *Lentz* 1937a, S. 278.
702 *Lentz* 1939, S. 91–94.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

besten vergleicht man wohl mit dem katholischen Kirchenjahr, dessen Gestaltung durch historische Reminiszenzen aus vielen Zeitebenen bedingt ist.

Da die Informationen, die Buddruss im Prasungebiet erhielt, von Snoy nur auszugsweise wiedergegeben werden und die neu von Edelberg veröffentlichten Informationen aus verschiedenen Dörfern dieses Tales offensichtlich unvollständig und widersprüchlich sind, möchte ich mit den besser dokumentierten Festen der Kati beginnen.

Snoy beginnt seine Darstellung dieses Festkalenders mit *Giche*, das nach Robertson am 16. und 17. Januar 1891 in Kamdesh gefeiert wurde. Es soll den Beginn des neuen Jahres markiert haben. Wir hören von Reinigungsritualen und Feuerriten unter Beteiligung der Frauen im Dienste der menschlichen Fruchtbarkeit, in denen das Heiligtum der Göttin Disani eine zentrale Rolle spielt.[703] Anläßlich dieses Festes sollen die größeren Knaben durch Verleihung der ersten Hosen für mannbar erklärt worden sein.

Diese Aktivitäten drängen die Vermutung auf, daß es sich eigentlich um ein – im Kalender etwas „verrutschtes" – Mittwinterfest handelt. In dem Zusammenhang sind nun die Aufzeichnungen Azars von größter Bedeutung, die erst jetzt einem weiteren Kreis bekannt geworden sind.[704] Demnach dauert das Fest zwölf Tage. In den ersten sieben Tagen finden die üblichen Tänze statt, am achten wird Holz gesammelt, am neunten werden Wacholderzweige eingebracht. Am elften Tage findet dann in den Wohnhäusern zu Ehren des Gottes Mon ein Opfer statt, in dessen Verlauf Brot, Ghi (Schmelzbutter) und Wacholderzweiglein ins Feuer geworfen werden. Anschließend werden auch die anderen Götter geehrt. Dann aber stellt man aus Weidenruten Figuren her, die die Haustiere und ihre Hirten darstellen, und baut sie feierlich auf. Man bittet die Gottheit um reiche Vermehrung dieser Tiere. Tierbilder werden auch mit schwarzer Farbe an die Wände gemalt.

Am nächsten Tag werden die Figuren zerschnitten. Man verfertigt daraus lange Bündel, eins für jeden Hausbewohner. Diese Bündel sind fünfzehn bis zwanzig Fuß lang, wenn sie einem Mann gewidmet sind, Kinder und Frauen müssen sich mit sechs bis zehn Fuß langen Bündeln begnügen, aber selbst die Ungeborenen im Leibe der Schwangeren erhalten das ihre. Der Rest der Weidenzweige wird wiederum gebündelt und mit darauf befestigten Wacholderzweigen zu Fackeln verarbeitet. In dieser Nacht werden Brote gemacht und allen Gottheiten dargebracht – jede erhält ihr Teil. Anschließend legt man Festkleider an und reinigt das Haus durch Räuchern mit den Fackeln.

Dann zieht man unter der Führung des Debilala und des Pshur zum Heiligtum der Disani. Die Tür des Heiligtums wird mit den Weidenbündeln von

703 *Snoy* 1962, S. 105. Vgl. *Morgenstierne* 1968, S. 538. Seine Angaben über einen Ritus, an dem Männer teilnahmen, die sich einen Sohn wünschten, wurden bereits wiedergegeben. S. S. 98. Vgl. hierzu auch *Friedrich* Ms., S. 427–438.
704 *Kristiansen* 1974, S. 18–20.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Personen geschmückt, die der Pshur auswählt. Unter Singen und Anrufungen stellt der Pshur den Kontakt mit der Gottheit her. Musikinstrumente dürfen nicht verwendet werden. Die Feier klingt in den üblichen rituellen Tänzen aus, ein festliches Mahl schließt sich an. Sieben Tage später werden noch einmal ähnliche Figuren aus Weidenruten hergestellt, verehrt und zuletzt verbrannt.

Wir werden noch sehen, wie ähnlich diese Riten dem Mittwinterfest der Kalash – also des unmittelbar angrenzenden Dardvolkes – sind. Andererseits gibt es doch zu viele charakteristische Unterschiede, als daß man eine einfache Übernahme von den Kalash oder gar eine Erinnerungstäuschung des Informanten, der ja eine Zeitlang in Chitral gelebt hat, behaupten könnte. Es ist durchaus plausibel, daß Robertson jenen Teil des Festablaufs, der sich in den Häusern abspielte, nicht beobachten konnte. Er erwähnt aber an einer Stelle, daß Hauswände mit Figuren bemalt sind,[705] es könnte sich um Spuren dieses Brauchtums handeln.

Das *Veron*-Fest, am 3. Februar 1891 abgehalten, diente nach Robertson als Anlaß für eine ausgiebige Bewirtung durch die Urir, also die Dorfexekutive,[706] vermutlich aus dem Ertrag der von ihnen verhängten Bußen. Friedrich bringt eine Reihe zusätzlicher Angaben,[707] z. B. daß die Neuwahl dieses Gremiums am Ende der gleichnamigen Periode erfolgte.

Einige Tage nach dem Veron-Fest fand die *Sanowkun*-Zeremonie statt; Robertson hat sie zwischen dem 11. und 13. Februar 1891 miterlebt.[708] Damit traten die Kandidaten für die Würde des Jast – nach langer Anlaufzeit mit vielen Festmählern – in eine entscheidende Phase ihrer religiösen Aktivität, in der sie sich endgültig für ihre Würde qualifizierten. Sie waren von da ab in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt – sie durften das Dorf nicht verlassen und mußten in höchster Reinheit verharren. Besonders gefährlich war für sie der Kontakt mit Hunden.[709]

Durch Zufall war der Uta, also der Opferpriester, höchstpersönlich der Veranstalter jenes „Verdienst"-Festes, das Robertson beobachten konnte. Angetan mit Prunkkleidern, die man z. T. aus dem unteren Kunartal bezog, und reich geschmückt saß er an einem seiner Hauspfeiler. Er trug seine ererbte Tanzaxt in der Hand, in seiner turbanartigen Kopfbedeckung steckte ein Wachholderzweig mitten über der Stirn. Ihm gegenüber hatte sein halbwüchsiger Sohn Platz genommen, der bei dieser Gelegenheit vorzeitig das Recht erwarb, die Hose des Mannes zu tragen.

705 *Robertson* 1896, S. 467.
706 *Robertson* 1896, S. 583 f. *Snoy* 1962, S. 105 f.
707 *Friedrich* Ms., S. 431 f.
708 *Robertson* 1896, S. 461–66 und 449.
709 Wir wollen hier nicht auf die durch die Arbeit *Strands* 1974c aufgeworfene Frage eingehen, ob Jast die korrekte Bezeichnung der angestrebten Würde war.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Um den Festgeber herum fand nun in seinem Hause der übliche Gottesdienst statt, mit blutigen Opfern (zwei ausgesuchten Ziegenböcken), Anrufungen und Rundtänzen für die Götter. Opferblut wurde auf die Veranstalter – Vater und Sohn – gespritzt, die Besucher überboten sich in Lobreden auf den Uta und seinen verstorbenen Vater, wobei sie reiche Geschenke einheimsten. Debilala und Pshur waren zugegen und spielten ihre üblichen Rollen. Bei den Tänzen taten sich, reich geschmückt, Schwester und Tochter des Festgebers hervor.

Am nächsten Tag gingen die Zeremonien weiter. Am übernächsten erhielt der Festgeber und Kandidat einen besonderen Kopfschmuck, fast wie einen Heiligenschein, wiederum mit einem Wacholderzweig über der Stirn.[710]

Zu den religiösen Aktivitäten, die in der nun folgenden Zeit vom Kaneash verlangt wurden, gehörte die Anlage eines winzigen Weizenfeldes.[711] Dafür wurde in seinem Hause an der Südwand eine kleine, oben abgestumpfte Erdpyramide aufgeschüttet, die die Saat aufnahm. Als Robertson das Haus des Uta am 25. Februar 1891 besuchte, waren die Hälmchen schon mehrere Zentimeter hoch. Angesichts dieses Kultfeldes führte der Kaneash am Abend im Schmucke seines „Heiligenscheines" vor dem Feuer einen Ritus durch, dessen Sinn Robertson dunkel blieb. Getreidekörner, Zedernzweige, Wasser und Ghi standen bereit. Offenbar wurde zuerst das Wasser mit einem brennenden Zweig geweiht, anschließend alle anderen vorbereiteten Gaben. Dann aber wurden die Weizenkörner in das von Zedernzweigen genährte Feuer geworfen und unter Nachschütten von Ghi verbrannt.

Der Sinn dieser Rituale schien späteren Forschern keinem Zweifel zu unterliegen. Miniaturfelder dieser Art nennt man „Adonisgärtlein". Man kennt sie aus den Fruchtbarkeitskulten des Alten Orients. Ihr Nachleben auch auf dem indischen Subkontinent ist bezeugt.[712] Es galt als ausgemacht, daß hier eine fruchtbarkeitsmagische Handlung durchgeführt wurde. Wir müssen aber bedenken, daß das Sozialsystem der Kafiren eine rigorose Aufgabenteilung unter den Geschlechtern vorsieht, die sich auch im kultischen Bereich auswirkt. Die Anlage des Adonisgärtleins kann also auch bedeuten, daß der Kandidat bereits so weit der irdischen Sphäre entrückt ist und an Vollkommenheit gewonnen hat, daß er sogar eine spezifisch weibliche Aufgabe übernehmen darf. Der abendliche Feuerkult hätte dann den Sinn, seine Zuständigkeit für das Herdfeuer herauszustellen, dessen Betreuung doch sicher Aufgabe der Hausfrau war. Wir haben leider keinen Hinweis, ob es sich um dieses Herdfeuer oder um eine zusätzliche Feuerstelle handelte. Außerdem könnte man überlegen, ob nicht das Begießen des Gärtleins relevanter Be-

710 Mehrere Zweige an dieser Stelle zeigen an, wie oft er schon die Zeremonien durchlaufen hatte.
711 *Robertson* 1896, S. 466–468.
712 *Dostal* 1957.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

standteil des Rituals gewesen ist. Zur Stützung dieser Hypothese könnte man anführen, daß Bisexualität im Vorderen Orient zu den charakteristischen Zugen des Priesters gehören kann.

Am 18. Februar 1891 begann das *Taska*-Fest, bei dem es den Knaben eines Dorfteils erlaubt war, die Männer des anderen obszön zu beschimpfen. Am nächsten Tag versammelten sich die Würdenträger zu einem der üblichen Tanzfeste für die Götter, am 20. Februar tanzten wieder die Knaben, am 21. Februar gab es ein rituelles Weitwerfen mit einer Eisenkugel von der Größe eines Tennisballs. Zwei solche Kugeln, *Shil* genannt, soll Imra bei der Weltschöpfung angefertigt haben. Man habe sie in einem fließenden Gewässer entdeckt. Eine der Kugeln werde immer noch in einer Quelle oberhalb von Kamdesh verwahrt. Der Sieger in dem Wettkampf, der mit der zweiten Kugel ausgetragen wurde, hatte nicht nur das kostspielige Recht, ein Fest für Imra zu geben, er durfte auch die Kugel bis zum nächsten Jahr in einem „Bett aus Weizen" aufbewahren.[713]

Das *Marnma*-Fest, am 8. März 1891 gefeiert, galt dem Gedenken der Ahnen, alle Aktivitäten wurden daher von den Frauen ausgelöst. Sie brachten den Ahnenfiguren verschiedene Speisen und Nahrungsmittel dar, spülten sie mit einem Wasserguß fort und begaben sich dann ins Menstruationshaus, wo sie eine fröhliche Feier mit Gesang und Tanz abhielten. Zurückkehrend forderten sie die Männer durch Neckereien oder sexuelle Anspielungen heraus. Dann wurden bei den Häusern Lebensmittel für die Toten ausgelegt und wiederum mit einem Wasserguß fortgeschwemmt. Der Rest der vorbereiteten Speisen wurde im Kreise der Familien verzehrt.[714]

Auch Friedrich hat eine Beschreibung dieses Festes gegeben. Sie stimmt mit dem geschilderten weitgehend überein, läßt sich aber in ihrem zeitlichen Ansatz kaum auf den gleichen Nenner bringen. Ganz ähnlich wird von Azar das *Marvon-* oder *Munvon*-Fest charakterisiert, von dem es indessen heißt, es werde zwanzig Tage vor dem (offensichtlich anders, nämlich zum Frühlingsäquinoktium) angesetzten Neujahrsbeginn abgehalten.[715]

Das *Duban*-Fest fand nach Robertson zwischen dem 19. und 29. März statt. Am ersten Tag wählte man die Urir für das kommende Jahr. Robertson war sich nicht darüber im klaren, was diese Festperiode zu bedeuten hat und welche spezifischen Rituale abgehalten wurden. Wir hören von Tänzen, Prozessionen und Hymnen und selbstverständlich von ausgiebigen Schmausereien.[716]

713 *Robertson* 1896, S. 584 f., S. 587. *Snoy* 1962, S. 106 f.
714 *Robertson* 1896, S. 387 f. *Snoy* 1962, S. 107.
715 *Friedrich* Ms., S. 433 f. *Kristiansen* 1974, S. 20 f.
716 *Robertson* 1896, S. 588. *Snoy* 1962, S. 107 f. *Friedrich* Ms., S. 432. Vermutlich fand bei der Gelegenheit der schon erwähnte Tanz mit den Mehlsieben statt, um die Sonne wieder aus ihrem „Lager" zu locken bzw. um Imra zu einem entsprechenden Befehl anzuregen. Siehe S. 132.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sehr viel deutlicher sehen wir Sinn und Zweck des *Ashindra*-Festes, das am 26. April 1891 abgehalten wurde. Eine Prozession stieg zum Fluß hinab, wo einfache Menhire als Heiligtümer für die Gottheiten Bagisht und Duzhi standen. Bagisht erhielt einen Ochsen, die zweite Gottheit einen Bock als Opfer. Bei der Gelegenheit durften die Kaneash ausnahmsweise das Dorf verlassen. Anschließend wurden Wettkämpfe aller Art abgehalten, vor allem ein kultischer Wettlauf über ein Weizenfeld. Man verzehrte das Fleisch der Opfertiere, dann kehrte man singend ins Dorf zurück.[717]

Ende April, zwischen dem 20. April und dem 4. Mai bzw. 8. Mai 1891, setzte eine *Festperiode* ein, in der *Gish* verehrt wurde. Die Tür seines Tempels wurde geöffnet, morgens und abends rührten Sklaven ihm zu Ehren die Trommel. Während dieser Zeit und während der folgenden vier Tage zog der Pshur mit mehlverschmiertem Gesicht durchs Dorf, Eisenglocken (ohne Klöppel) in den Händen schwingend. Ihm folgte die Schar der Knaben, meckernd wie eine Ziegenherde. Manchmal machte er kehrt und verfolgte sie, wobei er sie mit den Glocken zu streifen versuchte, dann wieder warf er ihnen eine Handvoll Walnüsse zu. Das Haus, in das er nachts einkehrte, um die Glocken zu hinterlegen, galt als besonders begnadet. Man beeilte sich dort, einen Ziegenbock zu schlachten.[718]

Robertson gibt keinen Namen für das Fest an. Snoy hat vermutet, es sei nicht mit dem *Gish Namuch* identisch, das in einem Text Azars genannt wird, sondern vielmehr mit dem später noch zu erwähnenden Patilo-Fest. Als charakteristischer Zug wird hervorgehoben, daß bei diesem Anlaß die Krieger das Gelübde ablegen können, in die Ferne zu ziehen und nur als erfolgreiche Töter wiederzukehren.[719] Snoy sieht außerdem eine Verbindung zu einem von Raverty genannten Fest, das dem unmittelbaren Aufbruch der Krieger vorausging und eine sexuelle Orgie einschloß.

Inzwischen liegt Azars genauere Beschreibung des Gish Namuch-Festes vor.[720] Daraus ersieht man, daß sich Snoy geirrt haben muß. Eine Gleichsetzung mit Patilo ist ausgeschlossen, schon durch die Angabe, man habe Gish zu Frühlingsbeginn gefeiert. Jedoch ist es möglich, daß die Verpflichtung der Krieger Ende April oder Anfang Mai, ihr Auszug zum Kampf aber erst wesentlich später erfolgte.

Das *Diran*-Fest, das am 9. Mai 1891 abgehalten wurde, bedeutete für die Kaneash das Ende ihrer anstrengenden Exerzitien. Die Dorfbewohner unter Führung des Uta, der mit einem Wacholderzweig Wasser verspritzte, zogen zum Heiligtum Imras. Weidenkörbe mit Mehl, auf denen ein Gebildbrot lag,

717 *Robertson* 1896, S. 588 f. *Snoy* 1962, S. 108. Duzhi ist vielleicht mit dem von *Elphinstone* (1839, II, S. 378) genannten Doohee identisch. *Friedrich* Ms., S. 434 f.
718 *Robertson* 1896, S. 401–405. *Snoy* 1962, S. 108 f.
719 *Snoy* 1962, S. 111
720 *Kristiansen* 1974, S. 17 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

wurden herangebracht und dem Gott dargeboten. Dann führte der Anführer der Urir an einer anderen Stelle ein Opfer für Bagisht durch. Man glaubte, das Dargebrachte werde auf geheimnisvolle Weise durch die Luft zu seinem Heiligtum gebracht. Ein Wettschießen mit Pfeil und Bogen schloß sich an.[721]

Vom *Gerdulow*-Fest, das am 5. Juni 1891 stattfand, konnte Robertson mangels persönlicher Beobachtung keine Einzelheiten notieren. Syud Shah, der das gleiche Fest am 22. Mai 1882 erlebte, berichtet von einem Opfer beim Imra-Heiligtum, einem Stein.[722]

Das bereits erwähnte *Patilo*-Fest fand am 30. Juni 1891 statt. Robertson berichtet von vielen pittoresken Tänzen. Syud Shah, der das Fest am 19. Juni 1882 sah, erzählt, acht Ziegen seien zu Ehren Fatimas – also wohl der Göttin Disani –, acht Zicklein zur Verehrung der „Hexen", d. h. wohl der dämonischen Begleitung der Göttin, geschlachtet worden.[723]

Das wichtigste Fest *Disanedu* wurde 1891 zwischen dem 9. und dem 12. Juli gefeiert. Den Auftakt bildeten Opfer bei den Heiligtümern für Disani und Gish. Es wurden Tiere geschlachtet, aber auch Brot und der zu dieser Zeit in großen Mengen vorhandene Käse dargebracht. Der größte Teil von dem an den Vortagen herangeschafften Käse wurde sorgfältig unter die Männer verteilt, das Fleisch an Ort und Stelle gekocht. Die Frauen brachten Brot heran, durften aber an dem Festschmaus der Männer nicht teilnehmen. Dann wurde vom Pshur, der auch die Öffnung durchgeführt hatte, die Tür des Gishtempels geschlossen. Am nächsten Tag gab es die üblichen Tänze, am übernächsten aber einen Konvent, bei dem zunächst nur die Würdenträger und drei Frauen als Tänzer auftraten. Dann kam es zu einem offenbar eingeplanten Streit und einer allgemeinen Balgerei, in die sich auch die Frauen einmischten. Sie hatten das Recht, die Männer ins Wasser zu tauchen oder sie zu bespritzen.[724] Der Höhepunkt dieses Festes war die *Chilam-Chuti-Nacht*, sie begann mit Tänzen der Männer und Frauen und endete in einer sexuellen Orgie.[725]

Am nächsten Tag versammelten sich die Männer, die sich zum Kriegszug verabredet hatten. Nach ihrer Weihe durften sie ihre Häuser nun nicht mehr betreten. Sie schlichteten einen Holzstoß auf, der von allen Dorfbewohnern als rein und heilig respektiert wurde. Nach der Heimkehr der Krieger sollte er angezündet werden, um dem Dorf frohe Kunde zu geben.

Friedrich erfuhr von einer Periode *Nilone*, die zwischen dem 7. und 21. Juli

721 *Robertson* 1896, S. 589 f. *Snoy* 1962, S. 109 f. Es ist die Frage, ob sich die Angaben *Friedrichs*, die *Snoy* im gleichen Zusammenhang anführt, wirklich auf dasselbe Fest beziehen (Ms. S. 434–436).
722 *Robertson* 1896, S. 590. *Snoy* 1962, S. 110 f. *Hughes* 1883, S. 406.
723 *Robertson* 1896, S. 590. *Snoy* 1962, S. 111.
724 *Robertson* 1896, S. 590–595. *Snoy* 1962, S. 112.
725 Auch *Elphinstone* 1839, II, S. 380 f., erfuhr von einem Fest, das in einer Orgie endet. Die Frauen hätten sich vor dem Dorf versteckt und sich mit Ruten gegen die anstürmenden Männer gewehrt, bis ihr Widerstand erlahmte.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

anzusetzen sei. Snoy meinte, der Name hinge mit dem des Nilu-Festes zusammen.[726] Wichtig ist, daß auch Azar von einem Nilon-Fest erzählt, es wurde zur Zeit der größten Hitze abgehalten und war mit viel Verspritzen von Wasser verbunden. Siebzehn Tage lang habe man sich in seinen Alltagskleidern vergnügt, an den letzten drei Tagen seien auch die Würdenträger in vollem Schmuck aufgetreten.[727]

Das *Munzilo*-Fest am 17. August 1891 sah Robertson nicht selbst. Er erfuhr, daß die Kandidaten für die Jastwürde die Bewirtung dieses Festes besorgen müßten. Daher spielen auch bei den Tänzen die Kaneash eine Hauptrolle, und zwar mit ihren weiblichen Partnern. Vier Paare seien aufgetreten, das erste habe am ersten Tag vorgetanzt, am zweiten Tag sei dann das zweite Paar in Erscheinung getreten zusammen mit dem Mann des ersten Paares, am dritten Tag das dritte Paar verstärkt durch die ersten beiden Männer. Morgens habe der Mann die Nahrung für die Festgäste zu liefern, abends die Frau. Während dieser Periode hatten die Kaneash bei den Heiligtümern der angesprochenen Gottheiten, nämlich Disani und Gish, zu schlafen.

Azar erwähnt ein dreitägiges Fest, *Ishtri-dhal-nat,* das vierzig Tage nach Nilon abgehalten werde. Es könnte daher mit dem Munzilo-Fest identisch sein, wenn man das Anfangsdatum zugrunde legt. Über dieses Fest gibt es auch eine Angabe bei Syud Shah, allerdings wird dabei ein Datum genannt, das eher für eine Identifizierung mit dem Disanedu-Fest sprechen würde, nämlich der 1. Mai 1882. Kurios ist die Angabe des gleichen Autors, man habe besonders das Götzenbild „des Ayeshah" um Kriegsglück gegen die Mohammedaner gebeten. Offensichtlich ist die Lieblingsfrau Mohammeds gemeint, die mit Disani gleichgesetzt wird und zwar nicht für das Kriegsglück, wohl aber für die heile Heimkehr der Krieger zuständig ist.[728]

Im Festkalender Robertsons steht das *Nilu*-Fest, das am 17. bis 19. September 1891 gefeiert wurde, an letzter Stelle.[729] Es begann am Abend des 17. mit dem Tanz sorgfältig herausgeputzter Knaben, später folgten Riten vor dem Imra-Heiligtum, diesmal ohne blutige Opfer, und schließlich am letzten Tag wieder die übliche Verehrung des Pantheons durch Rundtänze. Um die Zeit wurden nach Robertson außerdem die Feste abgehalten, mit denen jene, die schon die Jast-Würde besaßen, zum allerhöchsten Rang emporstiegen.

Nach Friedrich gab es in der nun folgenden festlosen Periode (nach Robertson dauerte sie 120 Tage)[730] noch einmal eine Feier bei der Heimkehr des Viehs von den Hochweiden. Außerdem habe man, vermutlich im Oktober, Nahrungsmittel im Namen der Vorfahren verteilt.[731]

726 *Snoy* 1962, S. 113.
727 *Kristiansen* 1974, S. 17 f.
728 Vgl. *Kristiansen* 1974, S. 18–20. *Snoy* 1962, S. 112 f.
729 *Robertson* 1896, S. 472, 595. *Snoy* 1962, S. 113.
730 *Robertson* 1896, S. 578.
731 *Snoy* 1962, S. 113.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Wie bereits erwähnt, erhielt Snoy von Buddruss kurze Angaben über den Kalender der Prasunleute. In dem von Lentz zusammengestellten Material zu diesem Thema sind Anspielungen auf Götter und deren Feste auffällig selten. Immerhin kann man dem kurzen Abriß bei Snoy entnehmen, daß diese kleine, aber in sich stark integrierte Talschaft ein einheitliches Festsystem mit verteilten Rollen besaß, so daß man „mit versammelter Mannschaft" bald hier, bald dort feiern konnte. So hören wir etwa, daß am Ende der Winterfestzeit alle Männer, die den Ruhm eines Töters erworben hatten, eine Rundfahrt durch die sechs Dörfer machten, um sich überall gebührend feiern zu lassen. Es gab daher eine ganze Serie von Wettspielen, Tänzen und sicher unzählige Festessen.[732]

Inzwischen hat Edelberg Angaben über Kalender aus den Dörfern Pashki, Kushteki, Dewa, Pronz und Shtiwe veröffentlicht, z. T. auch in zwei Versionen.[733] Trotz aller Mißverständnisse, die sich offensichtlich in den fast achtzig Jahren islamischer Herrschaft eingeschlichen haben, ist die Zusammenstellung von großem Wert. Allerdings wollte es mir nicht gelingen, die in manchen Kalendern (Kushteki II, Shtiwe) genannten Festtage oder Festperioden mit den Katifesten in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, obwohl man sich immer wieder auf der Spur von Zusammenhängen glaubt. Bemerkenswert ist der Gegensatz zwischen der Aussage eines jüngeren Informanten, der das Jahr ausschließlich nach der jeweiligen Witterung und den durch sie bedingten Tätigkeiten gliedert, wobei alle Intervalle das Vielfache von sechs betragen, und der Aussage eines in hohem Alter stehenden Mannes, in der neun Feste erwähnt werden. Vermutlich spiegelt sich darin der Grad der inzwischen eingetretenen Säkularisierung. Aber es wäre möglich, daß es schon immer angesichts der vielen Querverbindungen neben dem Wirtschaftsjahr auch eine Art Kirchenjahr gegeben hat – um den christlichen Begriff verfremdet zu gebrauchen.

Kurioserweise scheint es eine Art von Wallfahrtswesen gegeben zu haben. Anläßlich jenes Festes, das den Jahresanfang markierte, pilgerten Leute aus dem Ost- und Westkatigebiet zum Haupttempel Imras nach Kushteki.

Nach dieser Ergänzung mag es sinnvoll sein, sich noch einmal dem Festwesen der Kati zuzuwenden. Man erhält den Eindruck, das Leben werde durch mehrere auf- und abschwellende Aktivitätskurven bestimmt, zwischen denen verschiedene Interferenzerscheinungen auftreten können.

Da sind zunächst einmal die Tätigkeiten in der Viehzucht zu nennen, die zu einem plötzlichen Überfluß an Milchprodukten führen können. Ähnlich steht es mit dem Ackerbau, der sich aber nur sekundär auf den männlich bestimmten Kalender auswirkt – liegt er doch in den Händen der Frauen.

732 *Snoy* 1962, S. 114.
733 *Edelberg* 1972, S. 83–93.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Der weiblichen Sphäre gehört auch die Fürsorge für die Toten an. Gelübde, Auszug und Heimkehr der Krieger sind weitere wichtige Daten, andere werden durch die Stationen des Verdienstfestwesens bestimmt. All das muß nun in ein System eingebunden werden, das durch Sonnenbeobachtungen kontrolliert wird, die ebenfalls Anhaltspunkte zum Nachdenken und zur Interpretation gebildet haben.

Um diese Integration zu zeigen, sind die von den Verdienstfestgebern veranstalteten und bezahlten Feste hier angeführt worden, obwohl sie Robertson zum Teil abtrennt und damit zwei engere Ordnungen herstellt.

Versucht man, die in der Praxis der Feste angesprochenen Gottheiten ihrer Wichtigkeit nach zu reihen, dann erhält man nicht ganz die Ordnung, die wir in den mythischen Erzählungen kennengelernt haben. Man stößt häufig auf ein Götterpaar, das nicht eindeutig identifiziert werden kann. Aber auch in anderen Zusammenhängen ist es den Ethnologen klargeworden, daß der Kult keineswegs eine dramatisch vorgeführte Mythologie darstellt, sondern daß im Erzählgut größere Freiheit und andere Wertmaßstäbe herrschen.

C. Skizzen südkafirischer Religionssysteme

1. Zur Religion des Waigaltales

von *Schuyler Jones*

(Aus dem Englischen übertragen von *Karl Jettmar*)

a) Allgemeine Charakteristik

Das Waigaltal liegt südlich der Wasserscheide, die die Hindukuschkette in Afghanistan bildet. Es ist eng, von Nord nach Süd orientiert und V-förmig, mit steilen, geröllbedeckten Hängen. Der Waigal selbst ist kein mächtiger Fluß; an seiner Mündung in den Pech ist er keine zwanzig Meter breit und so flach, daß man ihn die längste Zeit des Jahres durchwaten kann.

Es gibt im Waigaltal neun politisch autonome und wirtschaftlich unabhängige Dorfschaften und vielleicht insgesamt 10 000 bis 12 000 Waigalisprecher. Die Bevölkerung des Tales lebt in festen Siedlungen, die in ungefähr 2000 m Seehöhe gelegen sind. Mit diesem Niveau fallen gewöhnlich die obere Grenze des immergrünen Eichenwaldes und die untere des Nadelwaldes zusammen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Auch heute noch sind diese Dörfer außerordentlich isoliert. Nicht allein, daß es im Tal keine für Kraftfahrzeuge geeignete Straßen gibt – man kann nicht einmal auf Pferden reiten oder Esel als Packtiere verwenden, so schwierig sind die Wege.

Hier herrscht kontinentales Trockenklima mit jahreszeitlich bedingten Hitze- und Kältephasen, ausgeprägten Unterschieden zwischen Tages- und Nachttemperaturen sowie unvermittelten Übergängen von einer Jahreszeit zur anderen. Den Frühlingsregen folgt ein langer heißer Sommer mit gelegentlichen Wolkenbrüchen von großer Heftigkeit. Im späten Oktober setzen Nachtfröste ein, im November beginnt der Schneefall. Oft schneit es im Winter so stark, daß die Dörfer tagelang voneinander abgeschnitten sind.

Die Wirtschaft der Dörfer vereinigt Getreidebau auf bewässerten Bergterrassen mit transhumanter Viehzucht eines alpinen Typs. Nirgends im Tal verwendet man Pflüge. Zum Aufbrechen des Bodens dient der Zugspaten als einziges Instrument. Die wichtigsten Feldfrüchte sind Hirse, Mais und Gerste. Das beliebteste Getreide ist Weizen, er herrscht unterhalb der 2000-Metergrenze vor. Oberhalb dieser Höhenlage trägt der Weizen weit weniger, dort sind Gerste und Hirse stärker verbreitet. Grundnahrungsmittel ist die Hirse, aber von Jahr zu Jahr wird mehr Mais angebaut, da er zum Unterschied von Hirse widerstandsfähig genug ist, um die gelegentlichen Hagelstürme des Spätsommers auszuhalten.

Alles, was mit Ackerbau zusammenhängt, liegt in der Hand der Frauen. Primäre Aufgabe der Männer in der Wirtschaft ist die Versorgung des Viehs. Es handelt sich hauptsächlich um Ziegen, aber Rinder und Schafe spielen ebenfalls eine wichtige Rolle. Die Dorfbewohner charakterisieren die Zusammensetzung der Herden, indem sie sagen, wenn einem Mann 100 Ziegen gehören, dann wird er zehn Kühe und fünf Schafe haben. Als reich gilt ein Mann im Waigaltal, wenn er 500 und mehr Ziegen besitzt – mit einem entsprechenden Bestand an Rindern und Schafen.

An einem bestimmten Tag im Frühling, ungefähr zur Frühlings-Tagundnachtgleiche, wird alles Vieh aus den Winterställen geholt, es beginnt die Sömmerung mit einer Folge von höher und höher gelegenen Weideplätzen. Auf den Almen bereiten die Männer während des Sommers Käse und Butter, und wenn die Ernte vorbei ist, ziehen sie im Herbst mit ihren Herden wieder ins Dorf zurück.

Der Herbst, besonders der Monat Oktober, ist eine fröhliche Jahreszeit: Die Ernte ist vorüber, die Hirten sind mit ihren Herden aus den Bergen heimgekehrt, aber der Winter hat noch nicht begonnen. Es gibt Butter und Käse, Walnüsse, Trauben, Honig und, wenn es ein gutes Jahr gewesen ist, reichlich Getreide. In dieser Zeit finden gewöhnlich die Hochzeiten statt, denn da gibt es Nahrung im Überfluß, um den Erfordernissen eines Festmahls zu genügen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

In dem Kalashumdorf[734] Nisheigrom im Waigaltal gibt es einen großen Felsen, der *Diŋastūn* oder *Prag de tūn*[735] heißt und sich am Zusammenfluß der Bäche erhebt, die aus den Nebentälern Adrugal und Moraigal kommen. Auf der Spitze des Felsens liegt ein riesiger Steinblock, der *Mara wat* heißt (Mara, d. i. der Schöpfer). Er wurde einst von einer Frau aus dem Patul-Clan *(Patul dari)* hierher gebracht.

In vorislamischer Zeit war dies das religiöse Zentrum des Dorfes. Nahe dem Gipfel des sich gewaltig auftürmenden Felsens war ein Haus, dessen Grundmauern noch zu sehen sind. Hier wurden Waffen verwahrt, die man bei Kriegszügen erbeutet hatte. Etwas tiefer, auf der Ostseite des Felsens, lag ein weiteres Haus, das dem religiösen Führer *(Uta)* des Dorfes gehörte. Leute niedrigen Ranges wie die *bari* oder *šewala* durften sich dem Haus weder nähern noch an den religiösen Zeremonien bei irgendeinem Dorfheiligtum teilnehmen mit Ausnahme einer einzigen, die *alamorig* hieß und speziell für sie abgehalten wurde.

Nach mündlicher Überlieferung gab es eine Zeit, in der die Dorfbewohner keinerlei religiösen Glauben hatten. Einer der Dorfältesten erzählt folgende Geschichte:

„Einst kamen Leute aus dem Uta-Clan *(Uta dari)* vom Paruntal hierher. Der vornehmste unter diesen Männern war Grošera, er trug prächtige Kleidung. Er ging zum *Diŋastūn* und verrührte Wein, Butter und die Blätter einer Pflanze miteinander; die Mischung warf er ins Feuer. Der Rauch zog durch das ganze Tal, die Leute konnten ihn riechen. Jede Familie brachte eine Ziege für das Opfer herbei. Das Blut der geopferten Tiere wurde in einen Winkel im Hause Grošeras geschüttet. Diese Leute, die *Uta dari*-Leute, brachten die Religion hierher. Es waren sehr vornehme Leute. Es gab keine Nishei-Leute, die an sie herangereicht hätten."

Aber welche Art von Religion war das? Zunächst muß man eingestehen, daß wir sehr wenig darüber wissen. Wir werden auch nie so viel darüber erfahren, wie wir wünschen würden. Mit jedem Jahr, das dahingeht, verschwindet sie in weiterer Ferne und wird mehr und mehr ein Teil der Mythologie, über die nur eine immer kleinere Zahl älterer Leute Bescheid weiß.

Sicherlich war es eine polytheistische Religion, in der sich kosmologische Vorstellungen in verschiedenen Kategorien übernatürlicher Wesen manifestierten. Das höchste Wesen war der Schöpfergott *Mara.*[736] Tieferstehende Gottheiten hatten spezialisierte Kräfte und Zuständigkeitsbereiche, etwa auf dem Gebiet

734 Der Ausdruck „Kalashum" wird von den Leuten des Waigaltals in bezug auf alle neun Dörfer der Waigalisprecher gebraucht.

735 S. auch *Morgenstierne* 1954, S. 319: „*Prak de* Z(hönchigal) n(ame) of a god ..." *tūn*, Stein. Ferner *Edelberg* 1965, S. 175.

736 *Mara* entspricht funktional *Yamaraja, Yamrai, Yimra, Imra.* Vgl. *Morgenstierne* 1950–53, S. 163. *Morgenstierne* berichtet, daß „Mara" ein Paruni-Wort ist, aber es wurde auch von meinen Informanten in den Dörfern Waigal und Nisheigrom verwendet. Das stimmt mit der Erzählung überein, daß die vorislamische Religion aus dem Paruntal in das Waigaltal importiert wurde.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des Ackerbaus, des Wetters und der Gesundheit. Noch tiefer in der Hierarchie übernatürlicher Wesen standen jene, die für das Gedeihen der einzelnen Clane zuständig waren. Es war Aufgabe des religiösen Führers oder Priesters (Uta) im Dorfe, als Bindeglied zwischen der Gemeinschaft und jenen überirdischen Wesen zu fungieren, denen die Herrschaft über die Kräfte gegeben war, die auf die Gemeinschaft als Ganzes einwirkten. In demselben Sinn war es Aufgabe der Clanoberhäupter und der Anführer der einzelnen Verwandtschaftsgruppen, eine befriedigende Harmonie mit den übernatürlichen Wesen herzustellen, die zu ihrem engeren Verband in Beziehung standen. So hatte z. B. das Dorf Nisheigrom seinen eigenen Schutzgeist *Gurastar přäṇā (paṇä)*. Dort gibt es zwei patrilineare Clane, die ausschließlich in diesem Dorf siedeln. Die überwiegende Mehrzahl der Dorfbewohner gehört entweder dem einen oder dem anderen an; sie sind entweder Mitglieder des Astan-Clans *(Astan dari)*, der *Ayan přäṇā* zum Schutzgeist hat, oder Mitglieder des Patul Clans *(Patul dari)*, für den der *Astigar přäṇā* zuständig ist. Mitglieder dieser beiden Clane heißen *atrožan*, sie bilden im Dorf eine Art Oberschicht der Freigeborenen. Alle anderen Dorfbewohner gehören zu einer der beiden politisch unterprivilegierten und sozial tiefstehenden Gruppen erblicher Handwerker *(bari/šewala)*, die bis 1895–97 gelegentlich gekauft oder verkauft wurden. Zu ihnen zählen Lederarbeiter, Töpfer, Korbmacher, Holzschnitzer, Bauleute und Schmiede von Nuristan. Die Ordnung wiederholt sich in jedem der Kalashumdörfer des Waigaltales. Die hierarchische Sozialstruktur, die die Realität des Dorflebens bestimmt, spiegelt sich in der geistigen Hierarchie des religiösen Lebens.

Jeder Clan hat seine eigene Gottheit oder auch seinen Schutzgeist, der für den Kultgebrauch im Hause des Clanoberhaupts lokalisiert ist. Im Paruntal geschah dies in Form einer holzgeschnitzten Statue, die hinter der Herdstelle gegenüber der Eingangstür an die Hinterwand des Hauses gestellt wurde.[737] Im Waigaltal hat zusätzlich zu den Clangeistern auch jede „lineage" ihren eigenen Schutzgeist oder ihre Gottheit, die im Haus des Ältesten einer jeden „lineage" rituelle Opfergaben empfing. Es bestand daher enge Übereinstimmung zwischen religiöser und sozialer Organisation. Es gibt einige Anhaltspunkte für die Vermutung, daß jede Kern- oder auch erweiterte Familie früher einmal ihr häusliches Heiligtum hatte. Noch heute ist in dem normalen Kalashumhaus der Platz zwischen Herdstelle und Rückwand des Hauptraumes *(amā)* ein Bereich besonderer Weihe, wo sich normalerweise Leute nicht niedersetzen.[738] Innerhalb des Zentralraumes in einem Hause des

737 S. *Motamedi–Edelberg* 1968.

738 Vgl. *Siiger* 1956, S. 28, „ . . der Platz zwischen dem Herd und der Hinterwand gewöhnlicher Häuser ist mit einer gewissen Reinheit oder Heiligkeit behaftet, und verschiedene strenge Vorschriften, besonders die Frauen betreffend, verhindern seine Entweihung."

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Waigaltals unterliegt jeder Teil einer bestimmten Bewertung. Demgemäß gibt es sowohl formelle wie informelle Vorschriften, die die Sitzplätze für Personen verschiedenen Ranges regeln. Wenn man durch die Tür tritt und auf die gegenüberliegende Wand der *amā* zuschreitet, kommt man aus einer Zone geringen Ansehens in Bereiche von zunehmend höherem Status. Folgende Regeln gelten: Personen von niedrigem Rang, z. B. *bari* und *šewala*, sitzen bei der Tür, Männer zur Rechten, Frauen zur Linken. Den *bari* und *šewala* ist nicht gestattet, weiter vorzutreten als bis zu dem ersten Pfeilerpaar. Der Raum zur Linken unmittelbar hinter der Tür ist der Sitzplatz für unverheiratete Töchter und jene Schwiegertöchter, die noch keinen Sohn geboren haben. Der Hausvater sitzt mit seinen männlichen Angehörigen an der rechten Seite zwischen dem ersten und dem zweiten Säulenpaar. Der Mann, der unter den Anwesenden den höchsten Rang einnimmt, sitzt bei der zweiten Säule der rechten Seite, also der Rückwand des Hauses am nächsten.

Ich vermute, daß das, was heute als soziale Übereinkunft in Erscheinung tritt, seine Ursprünge in einer noch älteren Form präislamischer Religion haben muß als jene, die in der Zeit der afghanischen Invasion zwischen 1896 und 1900 beseitigt worden ist. Obgleich keiner meiner Informanten etwas verlauten ließ, was dafür spricht, daß es individuelle Hausheiligtümer gegen Ende des 19. Jahrhunderts gab, bedeutet dies nicht unbedingt, daß solche nicht doch in einer früheren Periode existierten. Mit Bestimmtheit wissen wir durch Feldforschungen, die Lennart Edelberg im Paruntal durchführte, daß dort jeder Clan sein eigenes, besonderes Clanhaus hatte, das das Heim des Clanführers war und eine Holzstatue enthielt, der Opfer dargebracht wurden, um das Wohlbefinden aller Clanangehörigen zu sichern.

Im Waigaltal sind die neun Kalashumdörfer in zwei Gruppen oder Abschnitte gegliedert. Der nördliche Abschnitt, genannt *Vardesh kila kara* oder *Varjan kila kara*, umfaßt die Dörfer Waigal (das in Wirklichkeit aus zwei Dörfern besteht: Perinta/Prainta und Bergele), Ameshdesh, Jamach und Zhönchigal. Der südliche Abschnitt des Tales heißt *Chema Nishei* oder *Birdesh* oder *Amuš kera*, hier liegen die Dörfer Nisheigrom, Muldesh, Chimi, Kegal und Want.

Die Gliederung des Tales in eine Nord- und eine Südhälfte beruht nicht nur auf einer sozialen oder politischen Konvention, sie ist auch nicht geographisch bedingt: Die zwei Dorfgruppen haben verschiedene Überlieferungen hinsichtlich ihrer Herkunft, sprechen verschiedene Dialekte und haben auch andere kulturelle Eigentümlichkeiten.

Vielleicht erzwingen spätere Untersuchungen eine Korrektur dieser Ansicht, im Augenblick hat es jedenfalls den Anschein, daß jeder Clan in den Dörfern der nördlichen Gruppe ein besonderes Clanhaus mit einigen architektonischen Besonderheiten hatte, speziell eine angeschlossene Veranda, die bei

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gewöhnlichen Häusern fehlt. Die Clanhäuser heißen *Kantar kōt* oder *Kantar amā.*[739]

In den Dörfern des südlichen Abschnitts im Waigaltal gibt es einige Hinweise aus Nisheigrom, daß jede „lineage" *(mata)* ihr eigenes *Kantar kōt* hatte. Diese Bauten unterscheiden sich äußerlich aber nicht von gewöhnlichen Häusern, vor allem fehlt ihnen jene angeschlossene Veranda, die das besondere Kennzeichen der Clanhäuser des Nordens bildet, obgleich die Säulen im Inneren gelegentlich mit besonderen Motiven beschnitzt sind, vor allem paarig angeordneten menschlichen Gesichtern.

In Zhönchigal wird das *Kantar kōt* als ältestes Haus des Dorfes betrachtet. Es enthielt ein Heiligtum und besaß eine vorgebaute Veranda, deren Langseite eine Bank einnahm. Das war der Platz, auf dem bedeutende politische und religiöse Versammlungen abgehalten wurden. Der gegenwärtige Besitzer, dessen Ahnherr das Haus errichtet hat, meint dazu: „Hier wurden wichtige Entscheidungen gefällt. Übereinkommen, die in diesem Hause bei Sonnenaufgang abgeschlossen wurden, waren bindend. Zu wichtigen Versammlungen kam man hierher, weil dies ein heiliger Platz war." Die angeschlossene Veranda heißt *Berim amā* (Edelbergs Informanten bezeichneten sie mit dem Ausdruck *krö*).

b) Der religiöse Führer

Der Rang oder Titel des *Uta* wird von Kalashuminformanten auf verschiedene Weise erklärt: als Vater, Meister, Führer, religiöses Oberhaupt, „... wie ein Richter" und als „die höchste Autorität in Religion und Gesetz". Ein Informant im Dorf Waigal meinte, *Uta (Urta)* sei „wie ein König". Es unterliegt keinem Zweifel, daß sich in diesem Rang ein erhebliches Maß an religiöser und politischer Autorität vereinigten. Der Uta betreute die Heiligtümer, er bestimmte, wann religiöse Zeremonien abgehalten werden konnten, er beurteilte, ob die Tiere, die man für das Opfer anbot, dessen auch würdig waren, und fungierte, wie bereits dargelegt, als wichtigste Brücke zwischen der Gemeinschaft und den Schutzgottheiten. Die folgende Geschichte, die der mündlichen Überlieferung des Dorfes Waigal entstammt, gibt eine Vorstellung von der Rolle, die der Uta in den Dorfangelegenheiten spielte:

739 *Morgenstierne* 1954, S. 319, zitiert Lumsden *(Kaantar)* und Norris *(Kantaur).* Als Bedeutung gibt er an „zu einem Gott gehörig". In einer privaten Mitteilung hat mich *Edelberg* aufgeklärt, daß nach seinen Informanten in Zhönchigal *Kantar kōt* das „Clanhaus" ist, während *Kantar amā* das Privathaus des Priesters bezeichnet – einen Bau ohne angeschlossene Veranda. Meine eigenen Untersuchungen in Nisheigrom haben ergeben, daß es ein *Kantar kōt* gibt, das das Haus eines Volkshelden namens Demuta war, deshalb heißt es auch gelegentlich *Demuta kōt.* Vgl. *Jones* 1972, S. 245.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

„Vor langer Zeit lebte in der Nähe des Dorfes Waigal ein Ungeheuer (*yuš*, Dämon, Menschenfresser). Die Stelle, wo es hauste, wurde *yuš tā*, „Platz des *Yuš*", genannt. Jedes Jahr fraß das Ungeheuer einen Mann aus dem Dorfe Waigal. Die Menschen fürchteten sich, sie zogen zu dem großen Berg *Kaštun* („weißer Fels"), um *Mar(a)* um Hilfe anzuflehen. Als sie in ihr Dorf zurückkehrten, sahen sie einen sehr großen Vogel (*dey, deh, dē* „Gott", d. h. Gott erschien ihnen als Vogel). Als die Leute dies sahen, wußten sie, ihre Gebete würden erhört.

Der Vogel tötete das Ungeheuer. Die Stelle, die man vorher den „Platz des Ungeheuers" *(yuš tā)* genannt hatte, hieß von nun ab *dē tā*, d. h. „Gottesstätte". Sie bauten dort ein Heiligtum, hinter der hölzernen Tür, die nur der Uta öffnen konnte, war der goldene Vogel *(sūn-niŋsa)*, der das Ungeheuer getötet hatte."[740]

Die Geschichte wird erzählt um zu erklären, warum in jedem Frühling am ersten Tag des neuen Jahres alle Leute aus dem Dorf Waigal den Uta zu dem Heiligtum begleiteten *(dē tā)*, um dort besondere Zeremonien abzuhalten, zu denen ein Ziegenopfer gehörte. Das Blut wurde auf die Überreste des Ungeheuers gespritzt, die außerhalb des Heiligtums lagen.

In dem Heiligtum wurde auch eine eiserne Kugel (*dē-garä*, „Eid") aufbewahrt, die vom Uta bei besonderen Anlässen verwendet werden konnte um festzustellen, ob man die Wahrheit gesagt habe. So hingen z. B. Rang und Ansehen eines Kriegers von der Anzahl der Moslems ab, die er getötet hatte. Üblicherweise raubte er den Turban oder schnitt seinem Opfer die Ohren ab, um sie als Beweis für seinen Sieg nach Hause zu nehmen. Wenn der Weg zurück nicht zu weit war, nahm er manchmal auch den Kopf zum Vorzeigen mit. Aber sowie ein Krieger von weitem aus dem Hinterhalt in eine Gruppe von Moslems schoß und einen dabei tötete, war es ihm nicht möglich, mit dem Beweis seiner Tat heimzukehren, da die Gefährten des Gefallenen Leiche und Eigentum mitnahmen. Wenn dann der Krieger nach Hause kam, ging er zum Uta, um seinen Erfolg bestätigen zu lassen. Das Heiligtum *dē ta* wurde vom Uta geöffnet, die Eisenkugel *(dē-garä)* entnommen und ins Feuer gelegt. Sobald sie rotglühend war, wurde sie aus dem Feuer geholt. In Anwesenheit des Uta hatte der Krieger seine Hände nahe an die glühende Kugel zu halten, in die Hitze hinein, und bei Mara zu schwören, daß er einen Moslem getötet habe. Wenn er diesen gewaltigen Eid heil überstand, wurde dem Krieger die Tötung voll angerechnet.

Es heißt auch, daß, wenn jemand ein Gesetz des Dorfes *(deši šara)* brach, der Uta ihn zu dem gleichen Heiligtum führte. Dort wurde er dann gezwun-

740 Keiner dieser „goldenen Vögel" hat, soweit wir wissen, die Bekehrung zum Islam überdauert, aber die Mythe, die von ihrer Existenz berichtet, wird durch bestimmte politische Geheimberichte der indischen Regierung bestätigt. Es heißt darin, daß 1896 während der afghanischen Kriege gegen Kafiristan der afghanische Oberkommandierende Ghulam Haider Khan dem Emir Abdur Rahman „20 goldene Vögel und 20 goldene Figuren" übersandte, die er aus den Heiligtümern Kafiristans geraubt hatte. Vgl. *Jones* 1969, S. 217. Ebenso *Morgenstierne* 1954, S. 320: „Taraskeen Nor(ris), ein silbernes Idol in Gestalt eines Vogels".

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gen, einen Eid zu leisten, er werde den Gesetzen des Dorfes in Zukunft gehorchen.

Dem Uta kamen bestimmte Rechte und Ansprüche zu. Ihm gebührte ein Anteil an jedem geopferten Tier. Ihm allein war es gestattet, seine Herde zwei oder drei Tage vor allen anderen auf die nächsten Weiden zu bringen.

In Zhönchigal versicherten mir meine Informanten, daß das Amt des Uta vom Vater auf den Sohn überginge, aber im Dorf Waigal erzählte man mir, daß man diesen Rang erwerben mußte, indem man Feste von besonderer Üppigkeit veranstaltete. Ich schließe daraus, daß die Bedingungen in den beiden Dörfern unterschiedlich waren.

c) Der Seher *(wřēāř, del)*

Während der Uta als Vertreter der ganzen Gemeinde in ihren Beziehungen zur übernatürlichen Welt tätig wurde, vertrat der Seher *(wřēāř)* das Interesse von Individuen, die Nachrichten aus der überirdischen Welt zu erlangen wünschten. Der Seher konnte Träume deuten, den Namen eines Übeltäters enthüllen und die Ursache einer Erkrankung aufdecken dadurch, daß er feststellte, welches überirdische Wesen beleidigt worden war. Er konnte dann seinem Klienten auch die nötigen Maßnahmen empfehlen. Ein Informant drückte das so aus: „Wer ein Problem hatte, ging gewöhnlich zum Seher, gab ihm ein Geschenk und erklärte ihm seinen Fall. Dann versetzte sich der Seher in Trance. Wenn er wieder zu sich kam, hatte er die Lösung gefunden."

Die häufigste Art des Wahrsagens erfolgte unter Verwendung eines Bogens – eine Methode, die auch im Bashgaltal bekannt war, wo sie Sir George Robertson am 28. November 1890 beobachtete.[741] Der Seher nahm seinen Bogen und setzte sich nieder, die Ellbogen auf die Knie gestützt, die Arme vor sich gestreckt, die Fäuste aneinandergepreßt mit den Daumen nach oben. Daran hing der Bogen mit dem Stab nach unten, die Sehne lief über die Daumen. Man war der Meinung, der Bogen habe zwei Möglichkeiten, Antwort zu geben: entweder durch die Art seiner Bewegung oder aber durch den Augenblick, in dem er zu schwingen begann. Wenn zum Beispiel eine einfache Antwort nach dem Prinzip „ja – nein" ausreichte, schwänge der Bogen seitlich aus, um einen negativen Bescheid zu geben, oder aber vor und zurück, um Zustimmung auszudrücken. Häufiger allerdings trug man eine Liste von Namen vor. Der Name, der in dem Augenblick ausgesprochen wurde, in dem der Bogen sich zu bewegen begann, galt als Name der Person oder Gottheit, die in die Angelegenheit verwickelt war.

741 *Robertson* 1896, S. 418–422.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ein Informant in Nisheigrom nannte folgendes Beispiel: „Alle Waffen, die man im Krieg erbeutet hatte, wurden in das Haus bei *Diŋastūn* gebracht. Wenn man feststellte, daß welche fehlten, nahm der *wřēāř*[742] einen Bogen und hängte die Sehne über seine Daumen. Dann begann er die Namen der Verdächtigen zu rezitieren. Der Name, den er in dem Augenblick aussprach, in dem der Bogen sich zu bewegen begann, war der des Diebes. Der Seher tat dies auch noch, als schon der Islam gekommen war. Wenn jemand krank war, nahm er den Bogen, um herauszufinden, welcher Gott ein Opfer verlangte."

d) Das Kalendersystem[743]

Jedes Dorf im Waigaltal hat seinen eigenen Kalender mit zwölf Monaten, jeder davon soll dreißig Tage haben. Der erste Monat des neuen Jahres beginnt im Frühling ungefähr mit der Frühjahrs-Tagundnachtgleiche. Sommer- und Wintersonnenwenden sind wohlbekannte Phänomene. Die meisten Erwachsenen können ohne Zögern die Stellen auf den ihr Dorf umgebenden Bergzügen angeben, wo die Sonne scheinbar „stehenbleibt", d. h. die Punkte am Horizont, an denen die Sonne aufgeht und untergeht, scheinen sich während der Sonnenwenden einige Tage lang nicht zu verändern.

Im Gregorianischen Kalender, eigentlich in den meisten Kalendersystemen, gibt es das Problem, die Zeitrechnung nach Sonne und Mond in Übereinstimmung zu bringen. Die Tatsache, daß Monate und Jahre nicht exakt in Tage aufgeteilt werden können und daß sich auch Jahre nicht genau in Monate gliedern lassen, hat im Falle unseres Gregorianischen Kalenders zu dem System der Einschaltungen geführt. Dieses Problem taucht jedoch im Waigaltal überhaupt nicht auf, weil sich niemand um die einzelnen Tage kümmert. Obgleich die meisten Leute, wenn man sie fragt, sagen, daß „jeder Monat dreißig Tage hat", wird das Ende eines Monats und der Beginn des nächsten niemals durch wirkliches Zählen der Tage festgestellt. Er wird auch nicht durch die Wiederkehr der Mondphasen fixiert. In den Kalashumkalendern hat nur das Sonnenjahr mit seinen Jahreszeiten Bedeutung, die Monate werden gemäß dem Fortschreiten des Jahres festgelegt. Diese Korrekturen nimmt der Ältestenrat eines jeden Dorfes unabhängig von anderen Dörfern vor – eine Tatsache, die der politischen und wirtschaftlichen Autonomie entspricht, deren sich jedes einzelne Kalashumdorf erfreut.

Praktisch geht das so vor sich, daß innerhalb eines Dorfes mehrere Älteste jeweils ihr eigenes System haben, um den Ablauf der Monate zu registrieren. Oft verwendet man im Verlauf eines Jahres verschiedene Methoden oder eine

742 *Morgenstierne* 1954, S. 248 *„di'āl-wřđři,* ‚Priester'; *dil* ‚Prophet'; *deal* ‚Priester, Richter, Besessenheit . . .'. Vgl *wřē-* ‚sehen' . . ."

743 Ein bedeutendes Werk über nuristanische Kalendersysteme stammt von Prof. *Wolfgang Lentz:* Zeitrechnung in Nuristan und am Pamir, Berlin 1939 und Graz 1973.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kombination von Anzeichen, um sich die nötigen Aufschlüsse über das Fortschreiten der Jahreszeiten zu verschaffen. So mag einer feststellen, wo das Sonnenlicht am frühen Morgen, wenn es durch die Tür seines Hauses fällt, die rückwärtige Wand trifft. Oder er kann beobachten, wo die Sonne untergeht, und zwar in Beziehung auf eine Bergspitze oder eine Kerbe im Bergkamm vom Dach seines Hauses aus gesehen. Dann wiederum kann der Beginn eines neuen Monats durch das Blühen eines bestimmten Busches angezeigt werden.[744] Es besteht keine Notwendigkeit, das Ende eines Monats zu konstatieren; es besteht auch keine Veranlassung, die Tage in einem Monat zu zählen. Wichtig ist nur die Feststellung, wann der nächste Monat beginnt.

Zwei oder drei oder auch mehr der Dorfältesten, von denen jeder sein eigenes langjährig erprobtes System verwendet, halten in allen Siedlungen über den Ablauf der Jahreszeiten Wacht. Sie beraten miteinander über die Anzeichen, ja es gibt hitzige Debatten darüber, und am Ende, wenn man alle Indizien abgewogen und alle Argumente gehört hat, einigen sie sich auf einen Beschluß, und ein neuer Monat kann anfangen.

Als wichtigste Aufgabe soll der Kalender sicherstellen, daß der Zeitpunkt jeder Phase im jährlichen Ackerbauzyklus mit genügender Genauigkeit gewählt wird, um optimale Resultate zu erzielen. Vom Frühjahrsbeginn bis zum Spätherbst muß eine komplexe Folge wirtschaftlicher Tätigkeiten ausgeführt werden. Eng damit verbunden sind die wichtigen religiösen Zeremonien, die sich auf Wetter, Frühlingsaussaat, Sommersonnenwende, Ernte und Wintersonnenwende beziehen, so daß schließlich der Kalender, die wirtschaftlichen Tätigkeiten und die religiösen Gebräuche zu wahrhaft untrennbaren Faktoren des Lebens im vorislamischen Nuristan verwoben wurden.[745]

Eine der frühesten und wichtigsten religiösen Zeremonien des Frühlings ist die rituelle Aussaat auf einem kleinen Feldstück am ersten Tag des *Berčal mas* (Nisheigrom-Kalender). In vorislamischer Zeit wurde dieser Ritus vom Uta durchgeführt, heute jedoch wird die Zeremonie von einem einflußreichen Patriarchen vorgenommen *(deši düštük)*. Alle lineages (mata) des Dorfes tragen zum Ankauf einer Kuh bei, die vom *düštük* geopfert wird. Während einer der Ältesten die Verteilung des Fleisches überwacht, nimmt der *düštük* einen kleinen Sack Hirse und schreitet über das Feld, wobei er die Saat auswirft und Gebete murmelt. Diese rituelle Aussaat des ersten Getreides im Jahr soll eine gute Ernte sichern.

744 In Kegal soll das Ende des Winters und der Beginn des Monats *Uštümdü mas* durch das Blühen des *kanta*-Busches angezeigt werden. „Wir säen im nächsten Monat (*pačal mas*)."

745 Vgl. bei *Edelberg* 1965, S. 153–201, zusätzliche Informationen über vorislamische Glaubensvorstellungen und Kultpraktiken einschließlich eines Kalenders aus Zhönchigal. Weitere Angaben dieser Art bei *Jones* 1972 und *Motamedi–Edelberg* 1968, ferner *Edelberg* 1972. Vgl. auch *Lentz* 1961.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ein Waigali-Kalender aus dem Dorf Nisheigrom[746]

Tag	Monat	Jahreszeit	
1	*Berčal mas*		Frühjahrs-Tagundnachtgleiche
	Edrinčal mas	*Bernisig mas*	
	Bedot mas	(Frühling)	
90	*Dravay mas*		*‚asa nišini‘*
	Laukrapalie mas	*Ôsūnt mas*	(Sommersonnenwende)
	Pok mas/Lau Pok mas	(Sommer)	
180	*Pokoma mas*		Herbst-Tagundnachtgleiche
	Sasimas	*Šarô mas*	
	Akun mas	(Herbst)	
270	*Uruna mas*		*‚asa nišini‘*
	Bradul mas	*Ze mas*	(Wintersonnenwende)
	Üštümdü mas	(Winter)	
360			

Der Terminus *asa nišini*, der sich auf die Sonnenwenden bezieht, kann wörtlich als „Asche sitzend“ übertragen werden. Die Leute aus dem Waigaltal beschreiben die Sonnenwenden als jene Punkte auf den umgebenden Bergen, wo die Sonne scheinbar ‚15 Tage lang‘ an dem gleichen Punkt auf- oder untergeht. Sie sagen, die Sonne ‚sitzt‘ auf dieser Stelle. Im Anschluß an die Sonnenwende kommt *asa ôšte*, „Asche fliegend“, „aufsteigend“, wenn die Sonne *asa nišini* verläßt und ihre Reise zurück zur anderen Wende beginnt. Die Stelle, an der die Sonne auf der umgebenden Bergsilhouette scheinbar ‚sitzt‘, ist den Dorfbewohnern wohlbekannt und wird das ganze Jahr über als Bezugspunkt verwendet. Daher kann ein Mann sagen, er gehe in Richtung der Winter-*asa nišini* auf die Jagd.

In der Kafirenzeit fiel die Wintersonnenwende mit einer Feier zusammen, bei der die alten Leute dem Hörensagen nach große Mengen Wein konsumierten und sich dann im Rausch mit der Asche des Feuers bewarfen. Man könnte überlegen, ob diese Feier oder Zeremonie mit der Absicht in Verbindung stand, die Sonne zum Antritt ihrer Rückreise zu bewegen.

746 Informant: Ghulam Nabi aus der *Dumdedari mata*, 7. September 1969.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Der Dorfkalender von Nisheigrom und die entsprechenden landwirtschaftlichen Tätigkeiten[747]

1. *Berčal mas* – „Die Haustiere verlassen ihre Winterställe, bleiben aber in der Nähe des Dorfes. An manchen Stellen liegt noch Schnee. Die mala-wřāi werden gewählt."

2. *Edrinčal mas* – „Die Bewässerungskanäle werden gesäubert und ausgebessert, die Terrassen mit dem Spaten bearbeitet. Das Vieh zieht vom Dorf weg."

3. *Bedot mas* – „Der Monat für die Aussaat. Das Vieh bewegt sich hinauf auf die ersten Weiden. Von nun ab wird der Eigentümer bestraft, wenn Tiere auf die frisch besäten Terrassen herunterlaufen. Diese drei Monate sind der Frühling (*Bernisig mas*, Frühlingsmonate)."

4. *Dravay mas* – „Die Saat sprießt. Die Terrassen werden gejätet. Das Vieh ist fern vom Dorf."

5. *Laukrapalie mas* – „Auf den Getreidehalmen bilden sich die Ähren. Die *mala-wřāi* bewachen die Felder."

6. *Pok mas/Lau Pok mas* – „Das ist die Erntezeit. Diese drei Monate sind der Sommer (*Ósūnt mas*, Sommermonate)."

7. *Pokoma mas* – „Die Blätter werden gelb und beginnen zu fallen. Ziegen und Rinder beginnen den Abstieg ins Tal."

8. *Sasimas* – „Das Wild ist fett und es wird viel gejagt. In der Kafirenzeit tanzte in diesem Monat der *bātūr* den *Sasinot*."

9. *Akun mas* – „In der Kafirenzeit töteten die Männer hohen Ranges Ziegen und mischten das Blut mit Ghi für ein Fest am *přāṇā lūst*. Diese drei Monate sind der Herbst (*Šarô mas*, Herbstmonate)."

10. *Uruna mas* – „Alle Mädchen und Frauen kommen zusammen und feiern ein Fest, das *Uruna dūl* heißt."

11. *Bra dūl mas* – „In der Kafirenzeit hielt jeder Haushalt einen großen Bock, der besonders gemästet wurde. In dem Monat wurden diese Ziegen getötet. Das Fett eines jeden Bocks wurde gewogen und der Mann, der am meisten erzielt hatte, wurde gefeiert. Der Mann mit dem schlechtesten Ertrag hatte Käse und Ghi für jedermann im Dorf zu bezahlen."

12. *Üštümdü mas* – „Jedermann ist zu Hause, niemand geht irgendwohin. Es ist zuviel Schnee. Nur die *duwřāi* (Vermittler) sind beschäftigt. Diese drei Monate sind der Winter (*Ze mas*, Wintermonate)."

747 Informant: Ghulam Nabi aus der *Dumdedari mata*, 7. September 1969.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Untersuchungen, die Edelberg, Lentz und Schäfer (1959) unternommen haben, legen nahe, daß in vorislamischer Zeit Sonnenbeobachtungen für die Festsetzung des Kalenders erstens nur von den religiösen Oberhäuptern durchgeführt wurden, zweitens, daß die religiösen Zeremonien sorgfältig auf das Fortschreiten der Jahreszeiten und die zugehörigen landwirtschaftlichen Tätigkeiten abgestimmt waren, sowie drittens, daß mindestens in einem Fall ein vorislamischer Tempel bewußt so konstruiert war, daß an einem bestimmten Tage ein Sonnenstrahl durch eine Öffnung in der Wand einfallen konnte, der die Statue der Gottheit beleuchtete – was gleichzeitig das Neue Jahr und die Wintersonnenwende verkündete.

All das berechtigt wiederum zu der Annahme, daß die gegenwärtige Unsicherheit unter den Ältesten über das Kalendersystem und das breite Spektrum von Anzeichen, das sie verwenden, um den Monat festzulegen, vielleicht nur eine Folge der Tatsache sind, daß das spezialisierte kalendarische Wissen der Priester verloren gegangen ist und die Sonnenobservatorien, nämlich die heidnischen Tempel, zerstört worden sind.[748] Nichtsdestoweniger müßte es möglich sein, durch sorgfältige Messungen und Beobachtungen festzustellen, ob die *Kantar kōt* („Clanhäuser") des Waigaltales auf dieselbe Art als Sonnenobservatorien verwendet wurden wie der Tempel zu Kushteki in Parun.

2. *Zur Religion des Ashkungebietes*

von *Max Klimburg*

Die Mehrheit der Ashkunkafiren bewohnt den verhältnismäßig schwer zugänglichen südwestlichen Teil Kafiristans, wo sich ihre überwiegend kleinen Dörfern in drei östlichen Nebentälern des Alingarflusses zusammendrängen. Von den insgesamt etwa 25 Ortschaften dort entfallen sieben auf das Titintal im Süden, darunter das wichtige Dorf Nakara (etwa 70 Häuser), und fünf auf

748 In einer privaten Mitteilung schreibt Prof. *Jettmar:* „Sie sprechen die Vermutung aus (. . .), daß der vorislamische Kalender sehr viel genauere Sonnenbeobachtungen voraussetzte und bestimmte Bauten als Sonnenobservatorien dienten. Ich frage mich, ob das wirklich so war und ob nicht die sogenannte Unsicherheit vielmehr einen funktionalen Sinn hatte. Sie verweisen mit Recht darauf, daß die landwirtschaftlichen Arbeiten mit dem Festkalender aufs engste verbunden sind. Es konnte daher sinnvoll gewesen sein, eine Unsicherheitszone bestehen zu lassen, damit in jedem Jahr je nach Stand der Vegetation ein optimales Datum gewählt werden konnte. Das brauchte selbstverständlich den Dorfältesten nicht bewußt zu sein.
Es ist bekannt, daß manche Gelehrte den kalendarischen Aspekt der Religionssysteme überbewerten, und tatsächlich kann man ja jedes Bauwerk bei einiger Raffinesse mit einer bestimmten Ortung verbinden. Man müßte überprüfen, ob nicht bereits in heidnischer Zeit in den verschiedenen Dörfern, je nach Höhenlage und Vegetationsstand, die Feste verschieden terminiert waren."

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

das Bajai-Gal im Norden. Das zentrale Wohngebiet befindet sich im oberen Teil des langen Maje-Gal, zwischen den beiden genannten Tälern gelegen. Über das dortige Hauptdorf Kulatan (etwa 60 Häuser) gehen die Verbindungswege von Titin resp. Bajai-Gal in den östlichen Siedlungsraum der Ashkun, jenseits des schwierigen 3500 m hohen Duñda-Passes, im Pechtal. Im Mittellauf dieses Tales liegen das Ashkundorf Achenu (etwa 70 Häuser) und das große Dorf Wama (etwa 300 Häuser), das wie ein Schwalbennest hoch über dem Pech am Felsen klebt. Mehr als eine sprachliche Zugehörigkeit zu den Ashkun wird jedoch den Wamaleuten nicht zugestanden, da sie von ihren Nachbarn stets als eine nichtkafirische Ethnie bezeichnet werden.

Insgesamt dürfte die Ashkunbevölkerung kaum 5000 Köpfe zählen, wovon etwa 3000 im eigentlichen Ashkungebiet westlich des Duñda-Passes leben. Ohne das Dorf Wama müßte man die Bevölkerungszahl auf weniger als 3500 schätzen.

Das beschriebene Gebiet ist noch kaum erforscht. Entsprechend karg und zerstückelt ist der bisherige Informationsstand. Aus dem 19. Jahrhundert, aus der Zeit vor der Islamisierung der Kafiren, liegen nur zwei kurze Reiseberichte vor, die auch auf die Ashkun Bezug nehmen: Im Jahr 1859 unternahmen zwei afghanische Christenmissionare eine Reise zu den Ashkun,[749] und 1880 versuchte der Engländer H. C. Tanner, nach Wama zu gelangen. Leider konnte er aus gesundheitlichen Gründen sein Ziel nicht erreichen, so daß seine interessanten Angaben über Wama nur aus zweiter Hand stammen.[750] In jüngerer Zeit waren es vor allem die Forschungen von Morgenstierne[751] und die deutsche Hindukusch-Expedition im Jahre 1935,[752] die neue Daten einbrachten. 1949 konnte Edelberg in Wama wichtige Entdeckungen machen,[753] die in den sechziger Jahren durch Untersuchungen Palwals bereichert wurden.[754] Dies ist soviel wie alles. Das Zentralgebiet der Ashkun blieb von neueren Forschungen unberührt, bis im Herbst 1971 der Autor mit seiner Feldarbeit in Kafiristan begann, indem er als erstes jenes Gebiet bereiste.

In ihrer Ökologie unterscheiden sich die Ashkun kaum von den Waigalkafiren, mit denen sie auch sprachlich nahe verwandt sind. Man findet den gleichen intensiven Terrassenfeldbau, dessen winzige Parzellen mit Hilfe der Zuggabel umgestochen werden, und die gleiche auf Ziegen spezialisierte Vieh- und Almwirtschaft. Die strikte Arbeitsteilung der Geschlechter entspricht der in ganz Kafiristan üblichen Norm. Analog zur Situation in Waigal wohnen die Ashkun stets in Hangstufendörfern, deren Häuser in Gerüstbauweise er-

749 *Fazl Huq* and *Nurulla* 1878, zitiert nach dem anonymen Originalbericht 1865, S. 197–206.
750 *Tanner* 1881, S. 278–301.
751 *Morgenstierne* 1929, S. 192–289.
752 *Scheibe* (Hrsg.) 1937a.
753 *Edelberg* 1965, S. 153–200.
754 *Palwal* II, 1969, S. 61–88, und III, 1969, S. 6–27.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

richtet sind. Das Bauholz liefert jedoch nicht mehr die Himalaya-Zeder, sondern in der Hauptsache die Kiefer (Pinus excelsa), die trotz der härteren Lebensbedingungen hier noch zu gedeihen vermag. Diese sind nicht nur klimatisch, sondern auch durch die felsige Tektonik der Landschaft bedingt.

Eben diese felsige Tektonik macht das Ashkun-Gebiet nahezu unzugänglich und erschwert das Leben seiner Bewohner beträchtlich. Der Ashkunkafire sieht sich mit einer besonders unfreundlichen Umwelt konfrontiert, die sich überwiegend aus mächtigen Felsenbergen, tiefen Schluchten, weiten Geröllhalden und steinschlaggefährdeten Strecken zusammensetzt. Entsprechend bedrängt ist der Lebensraum, entsprechend hart ist der Kampf der Ashkun gegen den bedrohlichen, unfruchtbaren Stein.

Angesichts solcher Lebensbedingungen scheint es nicht verwunderlich, daß die alte Vorstellungswelt der Ashkun besonders stark von dynamistischen Ideen geprägt war. Mehr noch als anderswo in Kafiristan dominierte bei ihnen jener Kraftglaube, der im allgemeinen mit entwickelteren Jäger- und Pflanzerkulturen in Verbindung gebracht wird. Gesteigerte magische Vorstellungen verbanden sich mit der Jagd auf Mensch und Tier und bedingten sogar kopfjagdähnliche Praktiken. Im Dienst des Kraft- und Fruchtbarkeitsglaubens standen auch die aufwendigen Verdienstfeste, die Ahnenverehrung, Kulthandlungen zu Ehren mächtiger „Felsengötter" und anderer Geister sowie zahlreiche Abwehrrituale. Tabuierungen bildeten ein starres Regulativ, das vor allem die Meidung von Unreinem und Unreifem gebot. Daraus resultierten die strikte Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, die Verbannung menstruierender oder gebärender Frauen aus dem Dorf, die Meidung von Gräbern, Berührungs- und Speiseverbote, der rigoros eingehaltene Anbau- und Erntekalender und zahllose weitere Gebote.

Die Hoffnung auf kraft- und schutzspendende Hilfe durch übersinnliche Mächte ist in den alten religiösen Vorstellungen und Mythen überzeugend dokumentiert. Neben dem ausgeprägten Götterkult und der damit verbundenen Sagenwelt existierten Mythen vom übernatürlichen Ursprung lokaler Heroen und Sippengründer, Erzählungen von folgenreichen Begegnungen mit gutgesinnten Geistern, von magischen Schätzen in hochgelegenen Teichen, von heiligen Tieren, Bäumen und Steinen u. a. — und nicht zuletzt existierte die Überzeugung von der magischen Wirkung der Tötung von Mensch und Tier.

Zur Illustration seien vier Erzählungen kurz wiedergegeben:

Die Erzählung von *Żożotr-Sur* beschreibt die Entdeckung eines jener geheimnisvollen Schätze in Gebirgsseen oder -teichen: Einst weidete die Herde eines Ashkun in der Nähe des Teiches, *sur,* in der Landschaft *Żożotr.* Eines Tages stellte der Hirte fest, daß eine seiner Kühe keine Milch gab. Da sich dies am folgenden Tag wiederholte, beschloß der Hirte, die Kuh tagsüber zu beobachten. Er sah zu seinem Erstaunen, daß das Tier sich auffallend dem Teich näherte, bis plötzlich ein Kalb aus dem Wasser herauskam und an der

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kuh zu saugen begann. Gleichzeitig trocknete der Teich aus, und den Augen des Hirten bot sich ein herrlicher Schatz dar. Daraufhin eilte der Mann ins Dorf und holte Verstärkung. Als sich das Schauspiel am nächsten Tag wiederholte, ergriffen die Gehilfen das Kalb, und der glückliche Entdecker ging daran, die Schätze aus dem ausgetrockneten Teich herauszuholen. Doch da erbebte jäh die Erde: aus dem Kalb war unversehens ein Mann geworden, der seinen zu Tode erschrockenen Wächtern alle seine fabelhaften Schätze versprach, wenn sie ihn nur freiließen. Man willigte ein, und das Zauberwesen erklärte, mit dem Hirten, der mit dem Heraustragen des Schatzes beschäftigt war, um sein Leben kämpfen zu wollen: füllte sich der Teich mit Milch, so wäre der Kalb-Mann getötet, füllte er sich hingegen mit Blut, so wäre der Hirte unterlegen. Der Zweikampf endete mit dem Tod des Hirten, und der Teich füllte sich mit Blut. Der Kalb-Mann kam noch einmal heraus und ergriff die bereits weggetragenen, am Teichrand gestapelten Schätze, ließ jedoch einen goldenen Pokal und einen ebenfalls goldenen Dolch zurück. Man brachte die beiden Gegenstände ins Tal, wo sich besonders der Pokal als segensreich erwies, denn er konnte unfruchtbaren Frauen zu Kindern verhelfen. Sie brauchten lediglich daraus Wasser zu trinken.

Die Hervorhebung des Goldpokals erlaubt Rückschlüsse auf die große Bedeutung der Silberpokale, *ṛo* oder *ürei.* Diese wurden in ganz Kafiristan hauptsächlich zum Weintrinken verwendet, doch dürften sich mit ihnen über den hohen Prestigewert hinaus auch magische Vorstellungen verbunden haben.

Eine Erzählung aus Nakara illustriert eine folgenreiche Begegnung mit einem gutgesinnten Geist: Einst stieß ein Dorfbewohner namens *Swatak* auf den weiblichen Geist *Wutrik* und sprach ihn als „Mutter" an. Dadurch freundlich gestimmt, gebot ihm Wutrik, an ihren überlangen Brüsten zu saugen. Swatak wurde bald darauf ein großer Held, und auch seine Nachkommen erwiesen sich als außergewöhnlich erfolgreich.

Eine Mythe aus Wama beschreibt den übernatürlichen Ursprung der beiden Urahnen Wamas: ein Adler hatte sich auf die Schulter eines unverheirateten Mädchens gesetzt, worauf dieses die Zwillinge *Tramu* und *Dawan* zur Welt brachte. Kaum wenige Wochen alt, verlangten die beiden Säuglinge nach Pfeil und Bogen und bewiesen sogleich ganz erstaunliche Fähigkeiten. Als einige Jahre später Wama von 4000 Feinden bedroht war, ließen sich die Knaben besonders kräftige Bögen mit riesigen Pfeilen geben. Damit schossen sie die Angreifer regelrecht über den Haufen, denn jeder Pfeilschuß tötete 40 Feinde. Lediglich zwölf Männer entkamen dem Gemetzel. Die beiden jungen Helden wurden die Gründer der zwei großen Sippenverbände, denen sämtliche Bewohner von Wama zugehören, die *Bari* freilich ausgenommen.

Ein Preislied aus Kota-Gal bei Kulatan veranschaulicht die angestrebte enge Beziehung zwischen der beschützenden Gottheit und dem erfolgreichen Mann: „Ich habe soviel Kraft, daß ich meine Herde hinter dem Kretimunberg weiden

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

lasse, obwohl dieses Gebiet dem Gott *Kretimun-Panao* zusteht. Niemand kann mir helfen als der *Panao,* der mir gut gesinnt ist. Die ganze Zeit bin ich auf den Almen und komme nur herab ins Dorf, um große Feste zu geben. Wenn ich krank werde, hilft mir der *Panao.* Er hütet meine Herde, da ich keine Brüder und Söhne habe. Meine Herde ist ohne Schaden, beschützt vom *Panao.*"

Schutz- und hilfeheischenden Beschwörungen der übersinnlichen Mächte wurden vor allem in Form von Kulthandlungen zu Ehren besonderer Gottheiten inszeniert. Auch galt es darauf zu achten, die verschiedenen Geister, wie etwa die Totengeister, nicht zu verstimmen. Der Erfolgreiche konnte sich auf seine guten Beziehungen zu „seinem" Gott und seinen Ahnen berufen, dem Erfolglosen blieb nur die Hoffnung auf ein besseres Los, das man sich mit Hilfe von blutigen Opfern vielleicht doch einmal verdienen konnte.

Diese Opfer galten vor allem den großen unter den lebensbestimmenden Mächten, nämlich den männlichen Gottheiten *Panao,* den weiblichen *Wutr* oder *Otr*[755] und dem obersten Gott *Imra,* der allerdings als solcher bei den Ashkun nur geringe Bedeutung besaß. Er galt dort offensichtlich eher als ein Gott des Werdens, dessen großes Fest den Jahresbeginn markierte. Sobald gegen Ende Januar die Sonne einen bestimmten Baum oder Stein unweit des jeweiligen Dorfes wieder erfaßte, war es der Erste des Monats *Imragamās,* übersetzt „Monat des Imra-Stieres", und zugleich Beginn des neuen Jahres. *Imra* zu Ehren opferte nun jedes Dorf einen dafür gemästeten Stier und veranstaltete ein Wettschießen mit Pfeil und Bogen, dessen Sieger das Dorf zum großen Neujahrsschmaus einzuladen hatte.[756]

Den verschiedenen *Panao,* die vermutlich den Naturgeistern oder -gottheiten *De* bzw. *Dew* in anderen Teilen Kafiristans entsprachen, wurde die Kontrolle über alle jene negativen Mächte zugeschrieben, die sich in Naturkatastrophen, Seuchen, Unfruchtbarkeit, Mißbildungen usw. zeigten. In den *Wutr* sah man vor allem Vegetationsgöttinnen. Einzelheiten dieser alten religiösen Vorstellungswelt der Ashkun lassen sich jedoch kaum mehr mit Sicherheit ermitteln.

Als Sitz eines Panao diente ein hoch aufragender Felsenberg *(mun),* an denen es im Ashkun-Gebiet nicht mangelt. Dadurch örtlich fixiert, war ein Panao ein Lokalgott, der allerdings auch über „sein" Dorf hinaus Schutzfunktionen ausüben konnte. Dies galt besonders für *Lutkaṛi-Panao,* den Gott von Kulatan, der über große fruchtbarkeitsfördernde Kräfte verfügt hätte. *Saramun-Panao,* oberhalb der kleinen Ortschaft Gora westlich von Kulatan „ansässig" gedacht, hatte einen ansehnlichen Ruf als Beschützer der Gesundheit und Verhüter von

755 Hier besteht zweifellos eine Beziehung zum Geist *Wutrik* mit überlangen Brüsten (s. S. 165). Vgl. auch *Morgenstierne* 1950–53, S. 165.
756 Hier liegt eine Parallele zum Fest *Shilarigajar* in Kamdesh vor. Vgl. *Robertson* 1896, S. 585–587.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Mißbildungen. Auch *Plossa-Panao,*[757] der Hauptgott einiger Weiler östlich von Kulatan, hatte als Regengott und Nothelfer bei Seuchen regionale Bedeutung. Analoge Kräfte waren *Passamun-Panao,* dem Gott von Achenu, zugeschrieben. *Indermun-Panao,* der Gott von Nakara, war als Beschützer des Obstes und insbesondere des Weines weithin populär, während der benachbarte *Malek-Panao* als Beschützer der Nußbäume galt. Zahlreiche weitere *Panao* wie der *Milarimun-Panao, Mutikumun-Panao, Kṛetimun-Panao* u. a. hatten vermutlich nur lokale Bedeutung. Insgesamt dürften mehr als zwei Dutzend *Panao* mit ebenso vielen „Götterbergen" verehrt und angerufen worden sein.

Weniger zahlreich waren die weiblichen Gottheiten oder Geister *Ẅutr* bzw. *Utr,* die sich ebenfalls auf hohen Bergen aufgehalten hätten. Sie galten als recht gefährlich, und begegnete man ihnen, mußte man sie als „Mutter" anreden, um nicht ihren Unwillen zu erregen.[758] Besonders gefürchtet waren *Disani* und *Poluknalai,* die möglicherweise beide in Beziehung zur Tierwelt gedacht waren. Sicher scheint dies für Disani, die als Herrin der Tiere vermutlich überall auf den Almen zum Schutz der Herden angerufen wurde. Sie hätte auch Ziegengestalt annehmen können und sei deshalb vielfach *Atali-Disani* oder „Disani-mit-den-gekreuzten-Hörnern" genannt worden. Poluknalai hatte zwar nur lokale Bedeutung, jedoch erstreckte sich diese auf das vermutlich wichtigste Almgebiet der Ashkun – auf die hochgelegene Gebirgslandschaft von Papala nordwestlich des Duñda-Passes. Sie herrschte auch über den westlichen Aufstieg zum Duñda-Paß, und Reisende seien gut beraten gewesen, an einer bestimmten Stelle dieser Göttin zu Ehren eine Ziege zu opfern. *Karigutr, Itsa'utr* und *Sulut* waren Vegetationsgöttinnen und wurden mit Hilfe von Opferfeuern inmitten der Pflanzenkulturen angerufen.

Kulthandlungen zu Ehren einer Gottheit, vor allem eines *Panao,* fanden zumeist auf dem Opferplatz *żetã* statt, der unweit des Dorfes etwa auf einer Lehne des lokal dominierenden „Götterberges" erbaut war. Eine derartige Anlage kann unter Umständen an megalithische Plattformbauten erinnern. Ein gutes Beispiel dafür ist der *żetã* von Nakara. Als Kultobjekte dienten im allgemeinen Steine oder Bäume und vermutlich nur ganz selten auch Holzfiguren, von Wama abgesehen. Halbkreisförmig um Kultobjekt und Feuerplatz angeordnete Sitzsteine waren den bedeutenden Männern des Dorfes reserviert, konnten aber auch gleichzeitig, wie etwa um *Indrtã* in Wama, die einzelnen Sippen repräsentieren. Für Frauen war der Kultplatz samt näherer Umgebung tabu.

Das Opferritual dürfte in der Regel recht einfach gewesen sein. Vermutlich

757 Vermutlich identisch mit dem *Pulispanu* der afghanischen Christenmissionare. *Fazl Huq* and *Nurulla* 1878, zit. nach der Originalausgabe 1865, S. 204 f.
758 Vgl. S. 165.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ohne Beisein des Trancepriesters *Pshara*[759] wurde meist ein männliches Tier, im allgemeinen ein Ziegenbock, vor dem Kultobjekt getötet. Dieses und das mit Wacholderzweigen angereicherte Opferfeuer wurden mit Blut besprengt, während ein angesehener Mann aus der Verwandtschaft des Opfernden oder der eigentliche „Zeremonienmeister" des Dorfes der jeweiligen Gottheit ein bestimmtes Anliegen vorbrachte. Möglicherweise wurde auch etwas vom Opferblut getrunken. Das Tier wurde dann ausgeweidet und im Feuer gebraten. Schließlich verteilte man das Fleisch halbroh an die Anwesenden, wobei stets die verdienstvollen Männer die besten und größten Stücke erhielten. Bei besonderen Gelegenheiten trank man dazu auch Wein.

Die Opferhandlungen fanden stets im Freien statt, da es – von Wama abgesehen – nirgends im Ashkun-Gebiet Tempel gab. So war auch der angeblich wichtigste Kultplatz der Ashkun, der *żetã*, inmitten des bereits genannten Gebietes Papala, ein offener Platz, auf dem die vier blutverkrusteten hölzernen Darstellungen der Gottheiten *Lutkaṛi-Panao, Inder* bzw. *Indermun-Panao, Suramun-Panao* und *Poluknalai* gestanden seien. Jeweils im Oktober, im Ashkun-Monat *Senundrashmās,* hätten dort die Dorfältesten sämtlicher Ashkun-Siedlungen, mit Ausnahme jener in Bajai-Gal, den vier Gottheiten Tieropfer dargebracht.[760]

Auch in Achenu sei vor einer Kultfigur geopfert worden, die den Lokalgott *Passamun-Panao* dargestellt habe. Ferner wird dort vom Dämon *Innat* berichtet, der sich jährlich eine Tochter aus dem Haus einer der zwanzig angesehensten Familien geholt hätte. Tänze von zwanzig ausgewählten Mädchen und Tieropfer anläßlich des *Innat*-Festes im Monat *Mishalmās* sollten weiteren Menschenopfern vorbeugen.

Die Sonderstellung Wamas spiegelt sich auch in den alten religiösen Vorstellungen, die stark von jenen im Kati-Gebiet beeinflußt waren. Das lokale Pantheon setzte sich vor allem aus *Inder* bzw. *Indr, Giwish, Imra, Prakde* und den sieben Töchtern *Inders* zusammen, darunter besonders *Disani,* die auch als „Göttin der Frauen" beschrieben wird. Jeder der genannten fünf Gottheiten sei ein Tempel mit einer Kultstatue, *Deogan,*[761] geweiht gewesen, durch Attribute näher gekennzeichnet: *Inder* durch den goldenen Vogel *Sunnyase, Giwish* durch Waffen, *Prakde* durch Hörner und *Disani* durch lange Haare und

759 Im eigentlichen Ashkun-Gebiet dürfte es keine Opferpriester gegeben haben. Wama kannte die hohe Würde eines *Indra-Uta* und eines *Prakde-Uta,* die beide wohl auch als Opferpriester wirksam waren.

760 Liegt hier ein Nebeneinander von Erntedankopfern und Tierkulten vor? Leider entstammt die Nachricht einer unverläßlichen Quelle.

761 *Deogan* heißt übersetzt etwa „vitaler Gott". Diese Bezeichnung diente, wie allgemein auch *De* oder *Panao,* zur Nennung eines Gottes, dessen Namen man nicht aussprechen wollte, um nicht unbeabsichtigt irgendwelche Handlungen dieser Gottheit auszulösen. Die in den älteren Quellen genannten *Dagan, Dagon, Doghan* und *Tanners Deogan* beziehen sich daher nicht auf eine bestimmte Gottheit.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Brüste sowie durch zahlreiche Glocken und Schellen. Die *Imrafigur* hätte keine besonderen Attribute gehabt.

Tanners Beschreibung des schreckenerregenden Bildnisses des *Deogan* in Wama stammt von Informanten, die jene Statue auch nur vom Hörensagen kannten: „... Deogan war ein geschnitztes hölzernes Standbild eines grimmig blickenden Wesens, das – auf einem Stuhl sitzend – mit der Zunge zwischen den Zähnen eine schreckliche Grimasse schnitt und mit einem keulen- oder schwertartigen Gegenstand zum Schlag ausholte. Der Gott war auch mit Dolch und Flinte bewaffnet, und seine Augen waren durch Farbe oder Blattgold so stark hervorgehoben, daß sie wie belebt wirkten."[762] Es ist kaum zweifelhaft, daß mit dieser Beschreibung die Statue des Kriegsgottes *Giwish* gemeint war, deren Name *Giwishtukura* oder „Der-aus-Holz-geschnitzte-Giwish" heute noch bekannt ist.

Der Hauptgott von Wama war *Inder*, der große Verehrung genoß, da ihm der Bau des ausgedehnten Obstgartens *Indrakun* unweit des Dorfes zugeschrieben wurde. Dieser Garten ist in ganz Kafiristan wegen seiner Weinkulturen berühmt.[763] Er besitzt auch einige Sehenswürdigkeiten: einen kunstvoll aus dem Felsen gemeißelten Bewässerungskanal und vier offene Becken, die nicht weniger kunstvoll in mächtige Felsbrocken gehauen sind. Sie dienten zum Auspressen und Gären des Weines. In der Mitte des Gartens befand sich der Versammlungs- und Opferplatz *Indrtã* mit einer Kultstatue des Gottes und mit Steinen als Sitze für die Vorsteher der einzelnen Sippen. Dort wurden die großen Feste gefeiert, darunter vor allem das Neujahrsfest Ende Januar und das mehrtägige Inder-Fest Anfang November. Vor allem anläßlich des Inder-Festes wurde der Wein getrunken, der in den Steinbecken ausgegoren war.

Die Anlage des Gartens, die sorgfältigen Steinmetzarbeiten und die Weinkulturen erklärte man sich als Leistungen Inders, der einst, wie man noch heute erzählt, mit seinem jüngeren Bruder Giwish aus Indien gekommen war. Inder hatte sich in Wama, Giwish in Kantiwo niedergelassen. Eines Tages sandte Inder seinen Bruder zurück nach Indien, um Obst- und Blumensamen zu holen. Nachdem Giwish diese gebracht hatte, nahm Inder die Samen, versteckte sie hinter seinem Rücken und ließ den Bruder wählen. Auf diese Weise kamen die Blumensamen an Giwish und die Obstsamen an Inder, der daraus einen großen Obstgarten mit prächtigen Weinkulturen schuf. Als Giwish einmal von seinem Bruder einen Korb voll prächtiger Trauben erhielt, erfüllte ihn Neid, und er eilte nach Wama, um große Felsbrocken auf den Garten Inders zu stürzen. Doch erwies sich dies bald als zwecklos, da Inder – Palwals Version dieser Mythe zufolge[764] – die Felsblöcke für den Bau von Kanälen

762 *Tanner* 1881, S. 292.
763 Vgl. *Edelberg* 1965, bes. S. 165 (Plan des Gartens).
764 *Palwal* II, 1969, S. 70 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

und das Anlegen von Weinbecken zu verwenden wußte. Giwish gab daher sein Tun auf und kehrte nach Kantiwo zurück.

In der Folge, so weiß eine davon unabhängige Sage zu berichten, nahm sich Inder eine Frau, die ihm sieben Töchter und einen Sohn gebar. Dessen Klugheit beunruhigte den Vater gar sehr. Als dieser wieder einmal sehen mußte, wie Passamun-Panao eine ihm gestellte schwierige Aufgabe spielend zu lösen verstand,[765] geriet er außer Sinnen und erschlug seinen Sohn. Darob von Reue ergriffen, floh Inder nach Indien. Auch seine Familienangehörigen verschlug es in alle Winde. Von seinem Haus und Garten nahmen die Einwohner Wamas Besitz. Im Haus entdeckten sie zahlreiche Gegenstände aus Gold, darunter auch die Darstellungen eines Stiers und eines Huhns, und sie machten diese zu Kultobjekten. Im Garten fanden sie die kunstvoll gemeißelten Kanäle und Becken und das Geheimnis der Weinbereitung. Zu Ehren Inders wurde nun streng darauf geachtet, daß sich niemand unerlaubt am Obst Indrakuns vergriff. Zuwiderhandelnde wurden von einem hohen Felsen in die Tiefe geschleudert.

Gerade diese beiden Mythen verdeutlichen eine kulturelle Komponente Kafiristans, die man kurz als garten- bzw. ackerbaulich orientiert charakterisieren kann. Damit kontrastiert eine andere Komponente, die bereits Snoy als jägerisch-viehzüchterisch hervorgehoben hat[766] und die starke Merkmale eines frühen Jägertums aufweist.

Diese jägerische Komponente offenbart sich im ausgeprägten Tier- und Jagdkult besonders der Ashkun und ihrer nächsten Verwandten, der Waigal. Deren Jagd- und Schädelkult bedingten sogar kopfjagdähnliche Traditionen. Erst nach der Tötung eines Feindes galt der Mann etwas. Um mehr zu gelten, mußte mehr getötet werden, und so wurden regelrechte Jagdzüge in die nähere und weitere Nachbarschaft unternommen. Als potentielles Opfer zählte jeder Einwohner des Feindeslandes, einerlei ob Moslem oder Kafire, ob Mann, Frau oder Kind. Gewertet wurde gleichrangig. War die Jagd erfolgreich, so trug man im Triumphzug einige Trophäen (Kopf, Skalp, Ohr, Kleidungsstücke, Waffen) zurück ins Dorf und stellte sie dann während des Siegesfestes zur Schau. In Nakara hätte man auch mit Pfeil und Bogen auf die erbeuteten Köpfe geschossen. In großen Dörfern gab es eigene Trophäenhäuser zur Aufbewahrung dieser Menschenjagdbeute.

Besondere Ehrentitel und Abzeichen trieben den Ehrgeizigen zsuätzlich an. Konnte ein Mann vier Erfolge nachweisen, so stand ihm das Recht auf den Titel *Bahadur* sowie auf Ehrengewänder und Abzeichen zu. Acht bzw. zwölf

765 Als Passamun-Panao beim Bau einer Brücke über den Pech-Fluß über Müdigkeit und Hunger klagte, gebot ihm Inder, die im Topf aufbewahrte Milch zu trinken, ohne jedoch die Rahmschicht zu verletzen. Der schlaue Sohn wußte sich zu helfen, indem er in den Topf ein Loch bohrte und die Milch unter der Rahmschicht wegtrank.

766 *Snoy* 1962, S. 231.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Tötungen brachten den Titel *Duṛi-Bahadur* bzw. *Tṛi-Bahadur* ein. Entsprechend aufwendiger wurden dann der Tanzkopfputz aus Federn des Glanzfasans, die auf die Ehrengewänder gestickten Ornamente und der Behang von Schellen an Gürtel und Hose. Ein Bahadur tanzte wohl stets im prächtigsten Aufputz und mit einer Zeremonialaxt in seiner Rechten.

Ein Bahadur durfte außerdem am Hauptversammlungsplatz des Dorfes den ein bis anderthalb Meter hohen Pfosten *shakerakatai* aufstellen und daran seine Erfolge markieren. Für jeden Getöteten wurde durch ein bereits gebohrtes Loch im Pfosten ein Weidenast gesteckt und zum Ring *shakera* zusammengebunden. Die Spitze eines derartigen Siegesmals schmückte stets ein rotes Tuch.

Noch größer waren die Auszeichnungen, wenn ein Mann sich zusätzlich den Festgeberrang *Sunaṛi* verdient hatte. Hierbei ist es unklar, ob dazu der Bahadur-Rang Voraussetzung war oder nicht. Sunari könnte die Kurzform von Sunari-Bahadur sein.[767] Wie dem auch sei, ein Sunari-Anwärter mußte innerhalb von drei Jahren drei große Feste geben, zu denen auch die Dörfer der näheren und bisweilen sogar auch weiteren Nachbarschaft eingeladen waren. Da vermutlich die einzelnen Dörfer stets der Reihe nach bewirtet wurden, ergab sich eine größere Anzahl von Einzeleinladungen.

Ein Sunari-Bahadur hatte Anspruch auf höchste Ehren. Er durfte auf dem Ehrenstuhl, *shingesta,* sitzen und aus dem Silberpokal, *ṛo,* Wein trinken. Bei großen Festen und anläßlich seines Begräbnisses wurde ihm zu Ehren das kreuzförmige, mit einem roten Hemd bekleidete Holzgestell *dalpalanga* herumgetragen und damit getanzt. Über den Kopf des Dalpalanga war ein Silberpokal gestülpt. Besaß der Sunari-Bahadur mehrere Pokale, wurden einigen der Fuß abmontiert und die Schalen übereinandergelegt, von einem Pokal mit Fuß bekrönt.

Ein Sunari-Bahadur hatte ferner das Recht, sich unweit des Dorfes, an einer gut sichtbaren Stelle, das bis zu mannshohe Denk- und Mahnmal *sunaṛikötok* errichten zu lassen. Es bestand aus übereinandergeschichteten Steinen.

Schließlich wurde einem Sunari-Bahadur die größte Auszeichnung zuteil, die ein Ashkun-Dorf zu gewähren hatte: vermutlich allgemein im ersten Herbst nach dem Tod des hochangesehenen Mannes, im Rahmen eines großangelegten Festes, wurde neben oder unweit seines Grabes der baumhohe Pfosten *del* aufgestellt. Dessen Spitze zeigte ein schematisches Bildnis des Verstorbenen, eventuell mit einem Silberpokal bekrönt, und Bohrungen im Pfosten gaben die Zahl der getöteten Feinde an. Ein Del war das verpflichtende Denkmal eines großen Ahnen, an dessen Todestag – den afghanischen Chri-

767 In Achenu und Wama hieß der entsprechende Rang *Malada* bzw. *Malada-Batur.* In Wama betrug das Soll für den *Batur*-Titel sieben Getötete, während Achenu für den *Batur-* bzw. *Badur*-Titel vier Tötungen verlangte.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

stenmissionaren zufolge[708] – fünf Jahre hindurch die große Trommel, *mundoo*, geschlagen wurde.

Der hochentwickelte Ahnenkult bedingte auch die Verehrung und Darstellung des großen Verstorbenen im Hausinneren. Stilisierte Köpfe, Rangabzeichen und allgemeine Statussymbole wurden in die vier Stützpfeiler geschnitzt, und ein spezifisches Stützbrett vor der Rückwand konnte sogar eine ganzfigürliche Darstellung aufweisen.

Das Abbilden von Köpfen an Pfeilern und Brettern im Haus hängt sicher mit einem ausgeprägten Schädelkult zusammen. Demzufolge unternahm man auch alles nur Denkbare, um zumindest den Kopf eines in der Ferne getöteten Verwandten zurück ins Dorf zu bringen. Erbeutete Köpfe hob man sorgfältig für etwaige Tauschaktionen auf. Bei den Waigal und möglicherweise auch bei den Ashkun war es Sitte, einige Zeit nach dem Begräbnis eine Nachbestattung der Knochen vorzunehmen, wobei dem Schädel separat noch einmal besondere Ehren erwiesen wurden.

Wie in ganz Kafiristan üblich, bestatteten auch die Ashkun ihre Toten in oberirdisch aufgestellten Särgen. Hier bot sich jedoch auch die Möglichkeit, die zahlreich vorhandenen Höhlen als leicht zu vermauernde Grabkammern zu verwenden. Es ist denkbar, daß man auf diese Weise ein Umherirren des verwesenden, aber noch beseelten Leichnams verhindern wollte. Analog dazu könnte man das Grabhaus, das die Waigal und vermutlich auch die Ashkun gelegentlich über dem Sarg eines angesehenen Mannes errichteten, als Behausung für den beseelten Leichnam ansehen. Erst nach dem Zerfall des Körpers wäre die Seele des Toten durch das Loch in der Decke entwichen. Unweit davon errichtete Plattformen wären demgemäß als Rastplätze für die Totengeister erklärlich.

Die männlichen Totengeister könnten tatsächlich, wie bereits von Morgenstierne und Snoy erwogen[769], mit den allbekannten und häufig sehr gefürchteten Geistern *Yush* oder *Yosh* identisch sein. Dies geht aus Informationen in Wama hervor: die Darstellungen menschlicher Köpfe im Hausinneren wurden wiederholt als *Żintsesha* oder „*Żintse*-Kopf" bezeichnet. Da *Żintse* bzw. *Żitse* die Ashkunbezeichnung für Yush ist und es sich bei den Köpfen höchstwahrscheinlich um apotropäische Bildnisse großer Ahnen handelt, ergibt sich die Möglichkeit zur Gleichsetzung von Żintse bzw. Yush und männlichen Totengeistern.

Wohlwollende Żintse galten als Schutzgeister, die in Männer eingehen und sie bei kriegerischen Auseinandersetzungen beschirmen konnten. Ein besonders erfolgreicher Krieger wurde deshalb häufig als ein Schützling der Żintse angesehen.

768 *Fazl Huq* and *Nurulla* 1878, zitiert nach der Originalausgabe 1865, S. 204.
769 *Morgenstierne* 1950–53, S. 165; *Snoy* 1962, S. 166.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Übelwollende Żintse wurden in Bärengestalt vermutet und waren deshalb sehr gefürchtet. Ein Bärentöter wurde stets groß gefeiert, und geschnitzte Bärenköpfe in den Häusern erinnern an die Erfolge.

Das Wohlwollen der Totengeister war von regelmäßigen Speiseopfern und Festen abhängig. Ihnen zu Ehren veranstaltete man in Wama im Monat *Żintseimās,* zur Zeit der Wintersonnenwende, Fackelzüge und Maskentänze. Dies war vermutlich das große Winter- und Totenfest der Ashkun, dem mehr oder weniger direkt das Neujahrsfest folgte. Ähnlich verhält es sich mit dem *Chaumos* der Kalash[770] und dem *Giche in* Kamdesh.[771] Da im Lauf dieser beiden großen Feiern die jährliche Initiation von Kindern stattfand, läßt sich Analoges auch bei den Ashkun vermuten.

Diesem Festzyklus um Tod und Auferstehung ging in Wama noch die Pflege der Gebeine angesehener Ahnen voraus: im Monat *Atiogrāmās* öffnete man die Särge der Großen und rieb die Knochen mit Fett ein. Offensichtlich sah man in den Knochen die letzte Quelle des Lebens, und man wollte die Lebenssubstanz der großen Ahnen erhalten. Somit ist in Wama die charakteristische jägerische Vorstellung einer Knochenseele überliefert. Inwieweit man daraus Rückschlüsse auf ganz Kafiristan ziehen kann, sei dahingestellt.

D. Hypothesen zur Deutung der kafirischen Religionen: Erbe und geistige Dynamik eines vom Islam umringten Stammesverbandes

Im Verlauf der Darstellung ist bereits der Versuch gemacht worden, auf funktionale Zusammenhänge zwischen der Umwelt der Kafiren im weitesten Sinne, also einschließlich der Völker und Mächte jenseits ihrer Berge, und den Institutionen hinzuweisen, die uns in verschiedenen Schichten ihrer kulturellen Existenz entgegentraten. Der sinnvolle Zusammenhang zwischen diesen Schichten und innerhalb derselben wurde betont, manchmal auch auf die Gefahr hin, die Quellen einer allzu weitgehenden Interpretation zu unterwerfen.

Damit wird freilich nicht die Notwendigkeit aufgehoben, nach der Herkunft der einzelnen Elemente zu fragen und sich dem Problem zu stellen, ob sich nicht Kulturphasen abzeichnen, in denen die Elemente anders gruppiert und gewertet waren. Kurz gesagt, die Aufgabe, das Material auch diachronisch zu betrachten, läßt sich nicht beiseite schieben. Wir würden sonst auf eine der wichtigsten Möglichkeiten verzichten, das System in seiner letzten faßbaren Gestalt, Anfang der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, als Ergebnis einer langen historischen Entwicklung zu begreifen.

770 Vgl. *Siiger* 1956, S. 23 f.
771 Vgl. S. 142 f. und *Robertson* 1896, S. 583.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Wenn man von den vorwissenschaftlichen Versuchen absieht, die Kafiren als Nachkommen der griechischen und makedonischen Soldaten Alexanders des Großen aufzufassen und damit die kafirische Religion als ein Epiphänomen griechischen Heidentums zu erklären, sind die ersten ernst zu nehmenden Bemühungen um eine Deutung der kafirischen Religion von Indologen unternommen worden. Man muß sich darüber im klaren sein, daß damit eine mächtige Tradition ins Spiel kommt, deren frühere Erfolge fast notwendig die Forschungsziele festlegen.

Der überraschenden Feststellung, man begegne hier mitten in den Bergen einer überaus altertümlichen Gruppe arischer Sprachen,[772] mußten Versuche folgen, die Götter des kafirischen Pantheons mit jenen erhabenen Gestalten gleichzusetzen, die wir aus den vedischen Texten kennen.

Die Situation schien zunächst außerordentlich vielversprechend. Mindestens e i n e berechtigte Gleichsetzung (Indr – Indra) finden wir bereits im Werk Elphinstones. Lassen hat dann die oberste Gottheit der Kafiren, Imra/Mara, wenn auch zweifelnd, dem altindischen Yamarāja gleichgesetzt.[773] In den bahnbrechenden Arbeiten Morgenstiernes wurde die Mehrzahl der Götternamen in Nordkafiristan mit größerer oder geringerer Sicherheit etymologisiert.[774]

Aber was bedeutet das wirklich? Es fiel bereits auf, daß Yamarāja eine zwar prinzipiell mögliche, aber doch erstaunliche Umdeutung erfahren hat. Umgekehrt hat Indra mindestens in Nordkafiristan seine ursprüngliche Großartigkeit verloren und nur seine Genußfreudigkeit bewahrt. „Soziale Mobilität" dieser Art ist nicht etwa die Ausnahme im kafirischen Pantheon, sondern die Regel. Wichtige Namen, die schon in der frühesten Vergangenheit der arischen Stämme, lange vor dem Betreten des indischen Subkontinents belegt sind, fehlen überhaupt, so Mitra, Varuṇa und die Nāsatya.[775]

So ist es verständlich, daß man trotz der größeren Nähe zwischen kafirischen und indischen Sprachen daran gedacht hat, die Götter der Kafiren stünden in engerer Verbindung zu jenen der frühen Iranier. Als Indiz für solche Zusammenhänge wertete man z. B. die oberirdische Bestattungsweise. Wir haben bereits erwähnt, daß sich vom iranischen Yima ausgehend sehr viel leichter der Übergang in die Rolle des Hochgotts verstehen ließe.[776] Im Yašt 13:49 hören

772 *Elphinstone* 1839, II, S. 378.

773 *Lassen*, I, 2. Aufl., S. 520, Anm. 2, zitiert nach *Lentz* 1939, S. 156.

774 Vor allem *Morgenstierne* 1950–53, S. 163–166. Hinsichtlich Südkafiristans vgl. *Morgenstierne* 1929; *Buddruss* 1961, S. 243.

775 *Buddruss* hat – brieflich – eingewendet, unter Anlegen solcher Maßstäbe müsse man auch dem neueren Hinduismus bescheinigen, er bewahre so gut wie keine Verbindung zum altarischen Pantheon. Ausnahmsweise kann ich mich diesem Argument nicht beugen, denn es geht ja um die Frage, ob die sprachlich altertümlicheren Kafiren auch das Glaubensgut besser bewahrt haben. Das ist offenbar nicht der Fall, auch sie haben radikal verändert – wenn auch in anderer Richtung.

776 Dagegen nun der Hinweis von *Buddruss*, die Vorstellung von Yama als „König

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

wir im Zusammenhang mit dem Kult der Fravaši von der für die Kafiren so wichtigen Wacholderverehrung.[777] Disani hat als „multivalente" Göttin mit Ānahitā mehr gemeinsam als mit den Gestalten der indischen Mythologie.[778] Allerdings bleiben auch solche Übereinstimmungen begrenzt.

Wir stehen nun vor der entscheidenden Frage, ob die Kafiren in Analogie zu den Archaismen ihrer Sprachen Grundmotive des indoiranischen Denkens besser bewahrt haben als ihre Stammverwandten in den Ebenen. Gelingt es nicht, eine solche größere Kontinuität nachzuweisen, dann ist die Situation nicht viel anders als im jüngeren Hinduismus, d. h. man darf die bewahrten Elemente lediglich als Rohmaterial auffassen, das in freier Umgestaltung zum Aufbau einer neuen geistigen Welt gebraucht wurde – allerdings, und das wäre die Besonderheit, in Reaktion auf die Notwendigkeit, ein Hochgebirgsmilieu zu erklären und versöhnend darzustellen, das den anderen arischen Stämmen im Tiefland absolut fremd war.

Das Problem, das sich hier stellt, ist vor allem von Buddruss gesehen worden. Schon in seinem Aufsatz von 1960(a) hat er den Nachweis versucht, daß die Kafiren immer noch wie die vedischen Inder Wahrheit und gutes Recht dem Wasser gleichsetzen. Das würde bedeuten, daß es in der geistigen Welt der Kafiren ein ähnliches Oszillieren zwischen Subjektivem und Objektivem gegeben habe wie bei Indern und Iraniern, die Götter zu abstrakten Schemen, abstrakte Begriffe aber zu Göttern gemacht haben.

Einen höchst interessanten Vorstoß in dieser Richtung hat Buddruss in einem Vortrag unternommen, den er 1970 hielt.[779] Er sah in der Mythe von der Befreiung der Gestirne, Sonne und Mond, aus der unterirdischen Behausung eines Riesen einen Nachklang der in den Hymnen des Ṛgveda (2. Jahrtausend v. Chr.) belegten Vorstellung, Indra habe das Ungeheuer Vṛtra und dessen Mutter getötet, um das Wasser zu befreien. Dabei habe er die Sonne aufsteigen lassen im Dienste der Menschen (Ṛgveda 1.32 und 1.51.4.).

Wer sich mit der Ikonographie Ostirans beschäftigt hat, wird vermutlich doch an der Idee festhalten, die in diesem Raum während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte häufigen Darstellungen von Gottheiten, deren Haupt von Sonne und Mond flankiert wird, müßten ein Mythologem voraussetzen,

Welt" könne es vor der Verwendung als buddhistisches Negativklischee auch im indischen Kontext gegeben haben. Aber waren da nicht vielleicht doch auch iranische Einflüsse am Werk?

777 *Widengren* 1965, S. 19. Verständlicherweise hat der Iranist *Lentz* diese Möglichkeit gesehen. Sein Vortrag während der Hindu-Kush Cultural Conference 1970 bemühte sich, viele Elemente des Mithraskultes bei den Kafiren nachzuweisen.

778 Selbstverständlich kann man dabei auch fremde Einflüsse – besonders der Vorbevölkerung – in Rechnung stellen.

779 Vortrag während der Hindu-Kush Cultural Conference 1970, als *Buddruss* 1974b gedruckt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

das einerseits das Erzählgut der Kafiren und Darden, andererseits aber die bereits erwähnten Monumente indischer (oder iranischer) Stämme beeinflußt hat.

Es sind wesentlich mehr Belege für diesen Topos bekannt, als ich seinerzeit in einem Vortrag (der vier Jahre später gedruckt worden ist)[780] ausführen konnte. Es sei z. B. nachgetragen, daß auf einem Wandgemälde, das in der Hauptstadt Ustrushanas entdeckt wurde (Nord-Tadschikistan), eine weibliche Gottheit dargestellt ist, die mit zweien ihrer vier Arme Sonne und Mond rechts und links von ihrem Kopfe hält.[781]

Wenn wir nun bedenken, daß noch eine weitere iranistische Deutung vorgetragen wurde, die sich nur schwer mit der von Buddruss vereinigen läßt,[782] und daß man derartige Interpretationsversuche mit divergierenden Ausgangspunkten auch für andere Kafirenmythen anstellen könnte, dann wird es verständlich, daß Peter Snoy einen ganz anderen Weg ging. Obgleich er die Identifizierung der Götternamen durch die Indologen kannte, verzichtete er darauf, ein Modell zu entwerfen, dessen Faktoren die der Indologie oder der Iranistik bekannten Vorstellungskomplexe sind. Er beschränkte sich darauf, „mindestens" zwei Kulturschichten zu unterscheiden, die er folgendermaßen charakterisiert:[783] „Der ersten ist der Anbau von Hirsen, Hülsenfrüchten und wohl auch von Gerste, der Gebrauch der Zuggabel sowie die Ziegenzucht zuzuordnen. Zu dieser Kulturschicht gehören duale Vorstellungen, die polaren Charakter haben. Die Welt, die auf das eigentliche Wohngebiet beschränkt ist, wird in zwei Bereiche gegliedert; für die Orientierung sind die Richtungen ‚talauf' und ‚talab' wichtig; vor allem aber sind Mann und Frau verschiedenen Aspekten der Wirklichkeit zugeordnet, die in einem polaren Verhältnis zueinander stehen. In der Wirtschaft zeichnet sich dies durch eine strenge Arbeitsteilung ab. Die Tötung eines Riesen ist ein wichtiges Mythologem. Beziehungen zu einer jägerischen Vorstellungswelt, die in den Vorstellungen dieser Kulturschicht auffallen, sprechen dafür, diese als die ältere zu bezeichnen.

Demgegenüber ist dann die zweite Kulturschicht, deren räumliches Welt-

780 *Jettmar* 1974.

781 *Negmatov* 1973, Abb. 8. Vielleicht gehört auch zu diesem Komplex, daß sich der Arsakidenherrscher in Gleichsetzung mit einem vergöttlichten Ahnen Bruder der Sonne und des Mondes genannt hat. Ammianus Marcellinus XXIII 6.2. Auch das iranische Epos wäre in diesem Zusammenhang zu überprüfen. Von Afrasiab z. B. heißt es, er habe neben den Sternen Sonne und Mond in seinen unterirdischen Palast gebracht und dort kreisen lassen. Die weibliche Gottheit Ustrushanas wurde der Anāhitā gleichgesetzt (*D'jakonova–Smirnova* 1967). In Khotan hat man jedoch auch Śiva mit Sonne und Mond in (zusätzlichen) Händen dargestellt (*Rowland* 1970, S. 130 f.).

782 *Lentz* 1974. Der Beitrag erscheint im Sammelwerk stark verkürzt, da er vieler Illustrationen bedurft hätte. Die Erklärung *Buddruss'*, seine Interpretation sei mit der von *Lentz* zu vereinbaren, ist sachlich kaum aufrechtzuerhalten.

783 *Snoy* 1962, S. 237 f. *Snoy* stützt sich dabei auf die kulturgeographische Gliederung von *Scheibe* (1937a, S. 104 f. und 124).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bild geschichtet ist, der das Rind, der Pflug, der Anbau von Weizen wie auch das Pferd zuzuordnen sind, in der das Verdienstwesen seine eigentliche Ausbildung erfahren haben dürfte und eine Tendenz zur Schichtung der Bevölkerung zu erkennen ist und der die kafirische Variante des Prometheus-Mythologems angehört, als jünger zu bezeichnen."

Wohl innerhalb der älteren Schicht wird die Vorstellung von speziellen Naturgöttern einer „eigenen Kulturströmung" zugeschrieben, innerhalb der jüngeren wird eine Gliederung angedeutet, bei der der Kult der Sonne und des Pferdes die späteste Phase markieren. Abschließend wird aber festgehalten, daß sich gerade der älteste, im Jägerischen verankerte Komplex durchgesetzt hat, weil er den Lebensverhältnissen am besten gerecht wird.

Snoy hält heute nicht mehr starr an dieser Konzeption fest. Sie erscheint auch ihm zu schematisch. Tatsächlich zeigt sich die Problematik des Modells bereits, wenn man sich fragt, wo innerhalb Kafiristans diese Kulturschichten klar hervortreten. Snoys Ausgangspunkt bildete eine kulturgeographische Gliederung, die Scheibe vorgelegt hatte. Er unterschied eine Zuggabelkultur, die er bei den Pashai, bei Ashkun (Wama) und Waigalkafiren vorfand, und eine Pflugkultur im Kati- und Prasungebiet.[784] Die Zuggabelkultur ist offensichtlich mit der älteren, die Pflugkultur mit der jüngeren Kulturschicht Snoys identisch. Das heißt, daß wir die ältere Kultur in den südlichen Grenzlandschaften Kafiristans, die jüngere aber im Kerngebiet, unmittelbar an der Hauptkette, finden. Das wäre nur plausibel, wenn die Besiedlungswellen aus dem Norden über den Hauptkamm gekommen wären – und das steht sowohl mit den eigenen Vorstellungen der Kafiren als auch mit den konventionellen Vorstellungen von der Einwanderung der indoiranischen Völker in Widerspruch. Die räumliche Anordnung der Komplexe – sonst ein beliebtes Argument kulturhistorischer Ethnologie – wird hier zum Problem.

Auch bei näherer Betrachtung lösen sich diese Widersprüche nicht. Die jüngere Schicht müßte man eigentlich mit den indoiranischen Zuwanderern gleichsetzen – dann würde aber die ältere Kulturschicht der vorindogermanischen Bergbevölkerung des Hindukusch zuzuschreiben sein. Wieso gehören aber dann die Prasunleute, deren Sprache ein archaisches Substrat enthält, eher zur Pflug- als zur Zuggabelkultur?

Es werden hier Argumente deutlich, die mich seinerzeit in einer spekulativen Phase meines wissenschaftlichen Denkens zu der allerdings vorsichtig geäußerten Hypothese führten, die strukturell altertümlichere Schicht – also mit Hirseanbau, Ziegenzucht und starken Reminiszenzen an ein früheres Jägertum – sei in den Hindukusch erst später als die strukturell jüngere Schicht eingedrungen und habe die Hochtäler unmittelbar an der Hauptkette nicht mehr erobern können. Es handele sich dabei um eine Welle von Menschen und Ideen

784 *Scheibe* 1937a, S. 103–108.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aus den Berggebieten Westasiens.[785] Es habe also im Hindukusch durch Migrationen eine spezifische Verwerfung, ja geradezu eine Umkehrung der Schichtenfolge stattgefunden.

Heute würde ich generell vor einem Versuch warnen, einen langen Ablauf in einem kulturgeschichtlich so zentral gelegenen Gebiet, das zwar durch Bergketten geschützt, in der Luftlinie aber kaum weiter als hundert Kilometer von drei wichtigen Handels- und Wanderungswegen entfernt ist – nämlich dem Panjshirtal im Westen, dem Kabultal im Süden und den Übergängen in den Wakhan im Nordosten – durch ein Modell erklären zu wollen, das nur zwei, höchstens aber vier Kulturschichten unterscheidet und dazu noch unterstellt, sie seien integriert bis in die Berge vorgedrungen. Mir scheint, daß hier die in der Völkerkunde des deutschen Sprachraums zeitweilig dominierende These zugrunde liegt, es gebe eine natürliche Kohäsion bestimmter Kulturelemente. Snoy hat das ja auch gesehen und von der Notwendigkeit gesprochen, später eine verfeinerte kulturhistorische Gliederung des Kafirenkomplexes durchzuführen. Allerdings sei eine solche Analyse nicht a l l e i n (Sperrung Jettmar) auf Grund des über die Kafiren vorliegenden ethnographischen Materials durchführbar. Es bedürfe des Vergleichs mit den kulturellen Verhältnissen benachbarter Bevölkerungsgruppen. Ich möchte hier ergänzen, daß noch eine weitere Quellengruppe herangezogen werden muß, nämlich alles, was wir durch Bodenfunde und schriftliche Quellen über die Kulturtraditionen jener Staatsbildungen wissen, die den Großraum beherrschten, in dessen Mitte Kafiristan gezwungen war, als Rückzugsgebiet und Verteidigungskern eines wehrhaften Bauerntums zu existieren.

Man muß sich im klaren sein, daß dieser Rekurs auf eine viel zu wenig bekannte Phase der Kulturgeschichte Ostirans zur Zeit der einzige Weg ist, wenigstens vorläufig eine Grundentscheidung zu treffen, die die ganze weitere Interpretation beeinflußt.

Es handelt sich um die Frage, wann die militante Isolierung Kafiristans, die wir eingangs als Voraussetzung für die Bewahrung des Heidentums gegenüber dem Islam darstellten, eigentlich eingesetzt hat. Diese militante Isolierung, und nur sie allein, erklärt, wieso die Kafiren, an allen Seiten von indischen und iranischen Völkern umgeben, doch ein so hohes Maß an Selbständigkeit der kulturellen Gestaltung bewahrt haben. Konkret gesprochen geht es darum, ob der Übergang zu einem Rangsystem mit blutiger Trophäenjagd bald nach der Einwanderung in die Bergtäler eingetreten ist. Eine mögliche These lautet, der Einwanderung sei zunächst eine lange Zeit der Offenheit und intensiver Kontakte gefolgt, erst die Islamisierung der umgebenden Landschaften habe (unter Einbeziehung der Pashaistämme) zur Bildung einer Widerstandsfront geführt. Dabei könnte man Emigranten aus dem Tiefland

785 *Jettmar* 1960c, S. 116; 1961b, S. 102.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

eine erhebliche Rolle zubilligen, die sich zwischen der ersten Eroberung Kabuls durch Ja'qub ibn Laiṯ (870 v. Chr.) und der endgültigen Eroberung Lamghāns (986–989)[786] nicht dem Islam beugten, sondern lieber das primitivere, aber freie Leben in den Bergen wählten. Mit anderen Worten, man kann die Arbeitshypothese aufstellen, in Kafiristan habe sich ein ähnlicher Vorgang abgespielt wie in den Bergen östlich von Kaschmir. Allerdings seien diese Einwanderer, weitab von den Zentren des weiterlebenden Hinduismus, so stark in die einheimische Kultur integriert worden, daß es nicht zur Bildung von Fürstentümern nach dem Modell der Rajputenstaaten kam. Man könnte dann die Einwanderungstraditionen, die in verschiedenen Teilen Kafiristans aufgezeichnet wurden und ausschließlich von Bewegungen aus dem Süden erzählen, als Überlieferungen einer eingewanderten Führungsschicht erklären. Kafirische Genealogien, die im äußersten Fall mehr als fünfzig Generationen umfassen, könnten in diese Zuwanderungsphase zurückgehen.

Die Indologen haben sich zu dieser Frage bisher nicht geäußert. In Gesprächen mit Buddruss stellte ich fest, daß er an eine sehr viel früher einsetzende Sonderentwicklung Kafiristans glaubt. Sie würde besser zu den Versuchen passen, das bei den rezenten Kafiren festgestellte indische Überlieferungsgut direkt auf die vedische Periode zurückzuführen.

Für die Lösung, die Buddruss im Auge hat, lassen sich Argumente von erheblichem Gewicht vorbringen. Es ist allmählich klargeworden, daß uns das kompilatorische Werk vieler Priestergenerationen, das in den Veden (aber auch im Avesta) seinen Niederschlag gefunden hat, eine kulturelle Einheit der arischen Stämme vorspiegelt, die nicht den tatsächlichen Verhältnissen des 2. Jahrtausends v. Chr. entsprechen kann. Vielleicht ist Dani[787] mit seinen Grabungen während der letzten Jahre, zuerst nördlich des Kabulflusses, jetzt aber auch im Gomaltal, wirklich auf die Spuren von zwei arischen Einwanderungswellen gestoßen, die sich in ihrem Kulturgepräge radikal unterschieden. Es wäre also möglich, daß die Träger der kafirischen Sprachen eine ausgeprägte Sonderkultur besaßen, in der bereits die Ansätze zu einem Rangsystem und zur Trophäenjagd vorhanden waren.[788]

Ich sehe diese Möglichkeit, neige aber doch der oben in kurzen Worten skizzierten Alternative zu,[789] also der These, daß sich die Kafirenkultur bis zum

786 Vgl. *Lohuizen-de Leeuw* 1959, S. 11.
787 Vgl. hierzu *Dani* 1970/71, S. 169.
788 *Heine-Geldern* (1957, S. 281 f.) hat, obwohl krasser Außenseiter, diese Problematik fast als einziger klar erkannt. Er weist darauf hin, daß es nur begrenzter Verschiebungen bedarf, um aus dem vedischen Ritual ein Verdienstfestwesen entstehen zu lassen.
789 Es gibt noch andere, kompliziertere Möglichkeiten. So könnte sich die Abwehrfront bereits im 4.–5. Jahrhundert n. Chr. gebildet haben während der erbitterten Kämpfe zwischen Sasaniden, Kushana-Nachfolgern und weiteren Zuwanderern, die aber dann unter dem Regiment der Shahi-Dynastien eine Auflockerung erfahren haben.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends noch nicht scharf von der der umgebenden Tieflandgebiete abgesetzt hatte und mit ihr in fruchtbarem Austausch stand.[790] Da die Tieflandkultur stark von iranischen und jüngeren hinduistischen Einflüssen geprägt war, muß man auch diese für die Interpretation kafirischen Materials heranziehen. Wie bereits ausgeführt, könnten sich die Einflüsse aus der Ebene gegen Ende des 1. Jahrtausends n. Chr. durch Fluchtbewegungen verstärkt haben. Eine Bestätigung dieser These sehe ich darin, daß sich das kafirische Pantheon leichter erklären läßt, wenn man annimmt, manche Gottheiten seien erst in relativ rezenter, brahmanistischer Umgestaltung rezipiert oder aber dieser Umgestaltung gemäß weiterentwickelt worden. In dem Zusammenhang ist wichtig, daß in Chaga Sarai, also im Kunartal an den Zugangswegen zu den östlichen Tälern Kafiristans, ein hinduistisches Zentrum existiert haben muß. Bauteile eines Tempels, heute für die Gräber eines muslimischen Friedhofs verwendet, sind seit langem bekannt. Sie wurden von Lohuizen-de Leeuw richtig eingeordnet und in das 8. oder die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts datiert.[791] Der letzte große Shāhī Rājā Jaipal zog sich, von den Ghaznaviden bedrängt, nach Lamghān (= Laghmān) zurück. Es gibt eine Inschrift desselben Königs in Swat (Barikot). Gerade die späten Herrscher von Kabul müssen sich intensiv für ihr „Hinterland" interessiert haben – wohl als mögliches Rückzugsgebiet und als Rekrutierungsraum für ihre Abwehrkämpfe.

An verschiedenen Stellen habe ich Indizien für eine solche These hervorgehoben. Ich möchte hier nur noch erwähnen, daß das Buckelrind, das als Symbol Mon/Mandis in den Mythen eine große Rolle spielt, unmöglich zu jenem Kulturbesitz der Kafiren gehört haben kann, den sie aus einer zentralasiatischen Heimat mitbrachten. Auf den Münzen der Herrscher, die Ostafghanistan regierten, wird dieses Tier jahrhundertelang immer wieder abgebildet als Symbol Śivas, also einer aus Indien übernommenen Gottheit.

Kurz und gut, ich betrachte das 1. Jahrtausend n. Chr. als die formative Periode der Kafirenkultur. Ich glaube, daß sie ihre wichtigsten Anregungen aus der lange von Iraniern beherrschten, aber schließlich hinduistisch überlagerten Mischkultur Gandhāras bekommen haben. Ich betone gleichzeitig, daß es sich lediglich um eine Hypothese handelt.

Wenn man dies vorläufig konzediert, dann stellt sich die Frage, wie die Kafirenreligion v o r dieser Phase ausgesehen haben mag. Sicher ist, daß bereits vorher mindestens in bestimmten Gebieten die Beisetzung der Toten auf „kafirische" Weise erfolgte, d. h. oberirdisch in hölzernen Truhen,[792] und

790 Das schließt frühere Beziehungen natürlich nicht aus, etwa die Übernahme des (auf S. 72–73 angedeuteten) Yama-Mara-Komplexes um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends.
791 *Lohuizen-de Leeuw* 1959, S. 8–11. Vgl. auch *Bosworth* 1973, S. 129.
792 *Lentz* 1937a, S. 305. 1938.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

daß der Wein das beliebteste Rauschmittel war.[793] Außerdem müssen Bergkulte eine Rolle gespielt haben, in die die indische Vorstellung von einem Weltenberg verwoben wurde.[794] Diese Einsichten kann man nämlich den antiken Berichten über den Alexanderzug entnehmen. Die Angaben fügen sich so gut in das spätere Kulturbild, daß uns kein Grund zum Zweifel gegeben ist.

Die Vermutung liegt nahe, daß zumindest ein Teil jener Kulturelemente, die Snoy einer älteren Schicht zuschreibt, damals bereits vorhanden gewesen sein muß, z. B. Gottheiten, die als Wildziegen oder Steinböcke auftreten, oder jene ungeschlachten Dämonen, die als Gegenspieler der Götter bis heute eine Rolle im Volksglauben spielen.

Hier ist allerdings zu beachten, was ich detailliert im Zusammenhang mit der Göttin Kshumai/Kime ausführte: Manche jägerisch und damit archaisch anmutenden Vorstellungen könnten auch in relativ später Zeit von den benachbarten Dardvölkern übernommen oder durch deren Einfluß neu belebt worden sein. Wir werden noch hören, daß man die Auffassung vertreten kann, bei den Dardvölkern sei dieser Komplex in bewußter Abwehr bzw. in Umgestaltung des Hinduismus ungemein übersteigert worden, so daß er eine Alternative zu den umgebenden Religionen, Buddhismus und Hinduismus, bildete.[795] Ich sehe in diesem Hochspielen der nationalen Traditionen eine Entwicklung, die jener parallel läuft, die zur Bon-Religion führt, wobei Wechselwirkungen möglich, ja wahrscheinlich sind.[796] Es muß daher bei den Kafiren nicht alles archaisch sein, was jägerisch anmutet.

Auf soliderem Boden bewegen wir uns, wenn wir uns den Veränderungen in den neun Jahrhunderten der Verteidigungsphase zuwenden. Hier möchte ich den meines Wissens noch nicht geäußerten Gedanken einbringen, daß die lange und relativ friedliche Nachbarschaft mit einer Sonderform des Islams, nämlich mit dem Ismaelitentum nördlich der Hauptkette, nicht ohne Einfluß geblieben ist. Die Ismaeli waren in der Welt des Islams selbst eine verfolgte und diffamierte Gemeinschaft, gleichzeitig aber Hüter ältesten vorderasiatischen Glaubensgutes, das man nicht ohne Grund gnostisch genannt hat.[797] Besonders die Kontakte zwischen dem Munjan und dem Prasungebiet, deren Basis der wichtige Salzhandel war, müssen eine weit zurückreichende Geschichte haben. Das schlägt sich in einer Liste ausnahmslos nicht deutbarer Ortsnamen nieder, unter denen in Munjan die Dörfer des Prasungebietes bekannt sind.[798]

793 *Edelberg* 1965, S. 194–196.
794 *Morgenstierne* 1930–32, S. 443 f.
795 Auch die Umdeutung des Klischees Yama-Mara könnte in diesen Zusammenhang gehören. *R.-A. Stein* 1972, S. 230–235.
796 Vgl. *Hoffmann* 1969.
797 *Schaeder* 1924.
798 Vgl. *Grjunberg* 1972, S. 10. Der Autor wendet sich gegen die Meinung *Morgenstiernes*, es handle sich um einen relativ rezenten Kontakt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ohne ein eingehendes Studium des zum Teil eben erst publizierten Materials über die Glaubensvorstellungen der Badakhshan-Ismaeli muß die Frage offen bleiben, was wirklich aus dieser Quelle stammen könnte. Es sei nur erwähnt, daß die Vorstellung von sieben Himmelsschichten sich auch in ihren Heiligen Schriften findet, vor allem aber die Auffassung vom Menschen einerseits als Haus (mit vier Wänden), andererseits vom Körper als Stadt mit vielen Toren.[799] Sollte hier das Vorbild für die merkwürdigen Aussagen liegen, die von der Burg[800] oder vom Dorf der Disani/Disni gemacht werden? Es ist – wie wir schon hörten – von sieben Gassen, sieben Toren und vier Ecken die Rede,[801] ein andermal von neun Toren.[802] Den Körper als Stadt der Disani/Disni aufzufassen – das ist ein durchaus eingängiges Bild. Wir hatten früher die Auffassung vertreten, hier sei die Göttin als Stifterin der Sozialordnung gemeint. Das kann man aufrechterhalten, denn die Ismaeli faßten ihre Gemeinde als mittlere Ebene zwischen dem Körper (Mikrokosmos) und dem Makrokosmos auf, nach dem Vorbild beider gegliedert. Auch der Weltenbaum kommt im Glaubensgut der Ismaeli vor – die klugen und gerechten Menschen sind seine Früchte,[803] während bei den Kafiren von Zweigen die Rede ist, die Familien entsprechen.[804] Sicherlich gab es schon früher in den Bergen Baumkulte, besonders der Wacholder war heilig und rein, ist das aber der Ansatzpunkt gewesen, bestimmte Elemente der Ismaeli-Geheimlehren zu rezipieren?

Bereits Snoy rechnete mit der Möglichkeit, der Aufstieg Imras zum alleinigen und Schöpfergott könnte unter islamischem Einfluß erfolgt sein. Der Einfluß könnte den Norden sehr viel früher erreicht haben als den Süden, wo es immer wieder zu Abwehrkämpfen kam und die ebenfalls heidnischen Pashai eine Pufferzone bildeten.

Mit solchen Abwehrkämpfen hängt zusammen, daß wir jetzt gerade in Südkafiristan einen extremen Ausbau der Töterränge feststellen können. Selbstverständlich hat man auch hier Islamisches übernommen, z. B. den Turban als Würdesymbol, so wie er auf vielen Statuen dargestellt ist. Die materielle Grundlage waren wohl Turbantücher, die man als Tötungsbeweise heimbrachte.

In der innerkafirischen Entwicklung lassen sich konkurrierende Tendenzen feststellen. Da ist einmal das Bestreben der einzelnen Verbände, jeweils einen Gott ganz für sich zu beanspruchen, seine Heimat und sein Wirken in der allernächsten Umgebung zu lokalisieren, ihn womöglich mit der eigenen Herkunft zu verbinden. Die Beiträge über Südkafiristan, die in das vorliegende

799 *Bertel's* 1970, S. 17 f.
800 *Morgenstierne* 1950–53, S. 182 f.
801 *Snoy* 1962, S. 139 (*Buddruss* T. 67).
802 *Edelberg* 1972, S. 77.
803 *Bertel's* 1959, S. 223.
804 *Robertson* 1896, S. 386.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Buch eingegliedert sind, machen klar, wie stark sich dort diese Tendenz auswirkt. Aus dem Ashkungebiet hören wir, daß es Dorfgottheiten gibt, die auf einem nahegelegenen Berg residieren.[805] Aus dem Waigaltal werden Gottheiten erwähnt, die den Dörfern, in anderen Fällen sogar einzelnen Sippen zugeordnet sind.[806]

Diese Tendenz ist Ausdruck einer politischen Aufsplitterung, die kaum als Basis für eine expansive Politik dienen kann. Es ist daher kein Wunder, daß wir gerade dort, wo es zum militärischen Ausgriff, zur Eroberung und Assimilierung eines ganzen Talsystems gekommen ist, also bei den Katistämmen, ein überschaubares System von Gottheiten mit begrenzten, aufeinander abgestimmten Aufgaben antreffen. An der Spitze dieses integrierten Pantheons steht eine Herrschergestalt, Imra. Die meisten Angaben, die uns seit Beginn des 19. Jahrhunderts vorliegen, beziehen sich auf diese „Imrareligion"; auf ihre Darstellung mußte ich mich beschränken.

Nun stellen wir zwar fest, daß die mythischen Texte der keineswegs expansiven Prasun von einem ganz ähnlich strukturierten Pantheon erzählen, aber das bedeutet sicher nicht, daß sie die ursprünglichen Schöpfer und Träger des Systems sind. Heute wenden sie sich dem eben erst übernommenen Islam mit größerer Inbrust zu als die anderen Kafirengruppen.[807] Auch die Tatsache, daß die „Göttersprache" der Prasun sich offenbar als Kati herausstellt, spricht vielleicht für eine solche sekundäre Übernahme.[808] Wir haben ferner gehört, daß man die Vermutung aussprechen muß, gerade im Hauptheiligtum Imras in Kushteki sei früher eine andere Gottheit verehrt worden. Der Imrakult könnte sich dann bis zu den Ashkun- und Waigalkafiren verbreitet haben, mindestens für das Waigalgebiet wird ausdrücklich die fremde Herkunft – Übernahme aus Prasun – betont.

Innerhalb dieses Spannungsfeldes vermochte sich freilich keine der beiden Tendenzen völlig durchzusetzen.

Bei den Kati tritt der Hohepriester als beherrschende Figur für einen ganzen Talbezirk hervor. Die Dorf- und Sippenkulte sind so reduziert worden, daß wir heute kaum Belege dafür beibringen können.[809] Statt dessen besteht für Individuen die Möglichkeit, durch Feste, geistliche Übungen und kriegerischen Erfolg zu einer religiös bedeutenden Position aufzusteigen. Ist das charismatische Priestertum, die Position des Uta, primär und ist dann die

805 Siehe S. 165 und 166.
806 Siehe S. 153 f.
807 Diesen Hinweis verdanke ich *G. Buddruss*.
808 *Buddruss* weist mich darauf hin, das Kati eigne sich zur Verkehrssprache und würde auch heute noch als solche gebraucht, während Prasun als unerlernbar für Fremde gilt. Auch in Südkafiristan gäbe es Dichter- und Kultidiome weiterer Verbreitung.
809 Als besondere Gottheit der Kamkafiren tritt *Arom* auf. Vgl. *Robertson* 1896, S. 377, 409.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Chance für alle nach seinem Vorbild geschaffen worden? Genau so gut könnte man postulieren, das erbliche Priestertum habe sich erst später (wieder?) neben einer bereits agonal aufgelösten Delegation religiöser Aufgaben an einzelne gebildet.[810]

Im Prasungebiet wird jedoch eine bis zu den Sippen herabreichende religiöse Autonomie dadurch vermieden, daß man sich die Bezugsgötter nicht gleich mächtig vorstellte. Die mit Imra/Mara verbundene Sippe hatte überall das Recht, Abgaben zu verlangen, d. h. sie übte eine herausgehobene und allgemein als notwendig empfundene Funktion aus. Innerhalb der Sippen wurde der jeweilige Verweser des Priesteramtes durch einen Vorgang bestimmt, der sehr an die Selektion durch Verdienstfeste erinnert. Vielleicht hat es außerdem noch eine weitere Würde gegeben, deren Inhaber durch Namensgleichheit an den Sippengründer anknüpfte.

Die Aufsätze von Jones, von denen einer in dieses Buch eingegangen ist,[811] und ein Diskussionsbeitrag von Alam Nuristani[812] geben Hinweise, wie die Entwicklung im Waigalgebiet weitergegangen ist. Dort hat man einerseits Berichte, die Vorstellung von der Macht und Herrlichkeit des Uta sei zusammen mit dem Imra/Mara-Komplex aus dem Prasungebiet übernommen worden, andererseits hören wir (im Obertal) von zwei Würden, Uta und Urta, die durch Leistungen (Tötungen bzw. Feste) erworben werden.[813] Es ist die Erklärung möglich, ein einheimisches System mit religiöser Mobilität habe die neuen Impulse einschließlich des Priestertitels inkorporiert. In ähnlicher Weise wurden im Rahmen des Aufstiegs für den Töter islamische Würdebezeichnungen (etwa „Bahadur") übernommen.

Wenn wirklich eine Entlehnung stattgefunden hat, dann müßte sie in einer Zeit erfolgt sein, in der es auch im Prasungebiet noch den Uta-Rang nach dem Vorbild des Katigebietes gegeben hat, d. h. in einer Phase, in der das Prasunsystem nicht in der heutigen Form dezentralisiert war.

Jones hat in seinem Beitrag die Vermutung ausgesprochen,[814] der Kult individueller Hausheiligtümer stelle eine ältere Phase der kafirischen Religionsgeschichte dar. Ich glaube, daß die Unterscheidung von Zonen geringerer und größerer Heiligkeit im Inneren des Hauses stets neben den kollektiv verehrten Heiligtümern bestand und sich in bestimmten Riten äußerte. Dar-

810 *Palwal* hat in seinem Vortrag während der Hindu-Kush Cultural Conference 1970 Hinweise erwähnt, daß auch der Uta einer Legitimation durch Feste nicht entraten kann.

811 *Jones* s. S. 150–162. Vgl. auch den Aufsatz *Jones* 1970.

812 *Alam Nuristani* 1971, S. 486.

813 Man kann nicht annehmen, daß die Geschichte, die *Jones* von der Übertragung der Uta-Würde erzählt, frei erfunden ist. Allerdings ist es fraglich, ob diese Würde heute noch besteht. *Jones* schreibt selbst, daß es in neun Dörfern nur fünf Inhaber des Uta-Titels gab. Einen Uta-Clan gibt es zwar in Nisheigrom, er wird aber nicht unter den freien und mächtigen Gruppen erwähnt.

814 Vgl. *Jones*, S. 153.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

über werden wir bei der Besprechung der Kalash, aber auch der seit langem islamisierten Khowarsprecher noch hören.

Es wäre nun interessant zu wissen, welche weiteren Elemente mit dem Imra/Mara-Komplex verbunden waren. Ist die Frau in dieser Phase noch weiter aus dem kultischen Bereich verdrängt worden, so daß die Vorstellungen von einem Götterpaar an der Spitze des Pantheons verblaßten und Disani/Disnis Position durch einen Einsetzungsakt[815] der obersten Gottheit erklärt und gerechtfertigt werden mußte? Es ist wahrscheinlich, daß es vorher andere, expansive Religionsmuster gegeben hat. Mon/Mandi könnte durch einen solchen Diffusionsvorgang in weiten Teilen Kafiristans populär geworden sein, wobei der Kult älterer Gottheiten aufgesogen wurde.

Aber das wird sich erst klären lassen, wenn uns weitere Untersuchungen über Südkafiristan zur Verfügung stehen. Man muß auch die versteckten Winkel dieses bisher wenig bearbeiteten Territoriums aufsuchen und vor allem das Gesammelte publizieren, damit andere Feldforscher erfahren, worauf sie besonders achten müssen.

Es ist eingangs gesagt worden, daß wir uns in einer Forschungsphase befinden, in der keine abschließenden Resultate zu erwarten sind. Diese Situation soll jetzt nicht durch die Vorlage allzu kühner Hypothesen aus dem Bewußtsein verdrängt werden. Mit Sicherheit ist lediglich festzustellen, daß die Religion der Kafiren keineswegs erstarrt war, sondern noch im Laufe der letzten Jahrhunderte viele Diffussionsvorgänge und interne Verwandlungen erlebt haben muß. Nur eine solche Entwicklung vermag zu erklären, wieso sich die kafirischen Religionen zwar untereinander relativ ähnlich sind, sich aber andererseits von allen denkbaren oder sogar nachweisbaren Ausgangspunkten weit entfernt haben.

815 *Edelberg* 1972, S. 74.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

III. RELIGIÖSE TRADITIONEN DER SHINASPRECHER UND BURUSHOS

1. Verbreitungsgebiet der Sprachen

Nördlich der westlichsten Himalayaausläufer und südlich vom Karakorumhauptkamm[1] liegt zwischen Chitral im Westen und Baltistan im Osten das Hauptverbreitungsgebiet des *Shina,* einer altertümlichen nordwestindischen Sprache. Für ihre Träger gibt es bis heute keinen brauchbaren Namen, da unter „Shin" nur eine bestimmte „Kaste" verstanden wird. Man hat daher öfter von *Darden* gesprochen,[2] was indessen Mißverständnisse verursachen kann, da dieser Ausdruck – wie wir schon hörten – in der linguistischen Klassifikation noch eine Reihe weiterer Ethnien einschließt und – wie wir hören werden – „ethnographisch" in einem weiteren Sinn gebraucht werden kann.

Allerdings ist das Shina nicht in allen Tälern zwischen den Hauptketten zu Hause. Im Tal des Hunzaflusses wird vorwiegend *Burushaski* gesprochen, ebenso in Yasin. Burushaski ist eine altertümliche Restsprache, zu keiner der großen Sprachfamilien gehörig.[3]

Wakhi-Sprecher, d. h. Iranier, sind von Norden her eingesickert und siedeln in Hunza, Ishkoman und Yasin.[4]

Aus Chitral kommende Siedler haben sich im westlichsten Bereich des Gilgittals, d. h. in Ghizar und in Yasin, niedergelassen und dort die dardische Nachbarsprache *Khowar* verbreitet.[5]

Man kann das Hauptverbreitungsgebiet des Shina auch mit der Formel

1 Die Grenze des Hindukuschsystems gegenüber dem Karakorum wurde nicht immer in gleicher Weise gezogen. Nach der Vorstellung *Biddulphs* (1880) verläuft sie weiter östlich als nach heutiger Auffassung üblich. Er rechnet daher die Shinasprecher zu den „Tribes of the Hindoo Koosh".

2 *Leitner* hat den Ausdruck propagiert im Anschluß an seine Verwendung in Kaschmir (*Tanner* 1881) und unter Berufung auf das Auftreten der „Darada" in antiken und (mittelalterlichen) indischen Quellen. Vgl. *Müller-Stellrecht* 1973, S. II.

3 Es hat seine grundlegende Darstellung in *Lorimers* dreibändigem Werk (1935 bis 1938) gefunden.

4 Vgl. hierzu *Lorimer* 1958, I, S. 6–9.

5 *Schomberg* 1935, S. 44, und *Biddulph* 1880, S. 56.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

umschreiben, es umfasse die Oasen und seitlich angrenzenden Talschaften, die am Indus zwischen dem Rondu-Durchbruch und seiner letzten Südwendung vor dem Eintritt in die Ebene liegen,[6] mit den großen Seitentälern des Astor- und des Gilgitflusses, in dessen Bereich sich die erwähnten Enklaven befinden.

Andererseits reicht die Verbreitung des Shina im Süden und Osten weit über dieses Kerngebiet hinaus:

1. Shina wird in einem Teil des Kishangangatales gesprochen, dessen Hauptort Gurais ist. Die Verbindung zum Kerngebiet ist über den Kamri- oder über den Burzilpaß gegeben.[7]
2. Östlich vom Rondu-Durchbruch sind einige Täler am Südufer des Indus ganz oder teilweise von Shinasiedlern besetzt.
3. Shina wird am Dras-Fluß und an seinen westlichen Nebenflüssen, dem sog. Shingo-Shigar-Gebiet, gesprochen. Auch dieser Raum ist nicht isoliert, sondern hat direkte Verbindungen nach Astor und Gurais – allerdings über das extrem hochgelegene Deosai-Plateau oder aber den „relativ" niedrigen Deosai-Paß (3765 m) hinweg.
4. Shina ist auch im obersten Teil jener kleinen Täler anzutreffen, die vom Deosai-Plateau zum Indus herabführen. Hier siedeln jedoch späte Zuwanderer, die Nachkommen von Kriegsgefangenen, mit denen die Herrscher von Baltistan bis dahin unbesiedelte Gebiete kolonisierten.[8]
5. Eine Shina-Enklave liegt bereits innerhalb der politischen Grenzen Ladakhs im Bereich der Dörfer Da und Hanu, zwischen Suru-Mündung und Hanu-Tal. Auf dem Boden Baltistans und Ladakhs muß die Verbreitung des Shina einst wesentlich weiter gewesen sein und bis nach Leh gereicht haben. Vor allem Francke hat sich bemüht, das dardische Substrat auf heute tibetischem Gebiet herauszuarbeiten.[9]

Eng verwandt mit dem Shina ist das in einigen Dörfern Süddchitrals gesprochene *Phalura*, auch *Palula*, *Dangarik* oder *Dangarikwar* genannt. Morgenstierne erwähnt, daß seine Träger behaupten, erst kürzlich aus dem am Indusquerlauf gelegenen Chilas eingewandert zu sein; das hält er jedoch auf Grund der Archaismen im phonetischen System für ausgeschlossen.[10] Über das

6 Das Verbreitungsgebiet des Shina ist bereits einigermaßen zutreffend von *Biddulph* 1880, S. 1–14, charakterisiert worden. Die Südgrenze des Shina wird selbst in moderner Darstellung – der Karte III bei *Fussman* I, 1972 – nur sehr schematisch wiedergegeben; durch Bergkämme wird es vom Bashkarik, Torwali und den Kohistansprachen getrennt, im Südosten vom Pashto und Kashmiri.

7 Zum folgenden vgl. *Biasutti–Dainelli* 1925, Karte I.

8 Über die Religion dieser späten Einwanderungswelle gibt es Material bei *Jettmar*, Ms. II, S. 56–126. Ein Teil davon ist von *E. Friedl* 1965, S. 53–61, ausgewertet worden.

9 Vgl. *Francke* 1907b; *Dainelli* 1924, S. 33–44; *Shaw* 1878; weitere Angaben sind *Hashmatullah Khan* (1939) zu entnehmen.

10 *Biddulph* 1880, S. 64; *Morgenstierne* 1932, S. 54–59; 1941, S. 8; *Edel'man* 1965, S. 157–165.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

vorislamische Traditionsgut dieser Dörfer ist nichts bekannt, interessant ist jedoch, daß Dangariké „Kuhvolk" bedeuten soll, was in auffälligem Gegensatz zu der bei den Shinasprechern, besonders den Shin, verbreiteten Ablehnung des Rindes (wegen sakraler Unreinheit) steht. Eine weitere Enklave der gleichen Sprache ist im Kunartal, auf afghanischem Boden, festgestellt worden.[11]

Im Gilgit- und im Astortal herrschten Fürstenhäuser, teils alteingesessen,[12] teils aus Chitral und Baltistan stammend. In den Tälern am Indusquerlauf hingegen gab es freie Talschaften ohne Zentralinstanz. Dieses Gebiet wurde als *Yaghestan*, d. h. „Land der Freien, Gesetzlosen", bezeichnet und erst nach dem zweiten Weltkrieg allmählich der Verwaltung unterstellt.

Auch Baltistan wurde von verschiedenen Fürstendynastien beherrscht, zu denen jedoch manche Dardgebiete, z. B. Shingo-Shigar, nur in einem losen Abhängigkeitsverhältnis standen.

Die Unterwerfung dieses Raumes[13] durch auswärtige Mächte – und damit zugleich seine Erschließung – begann 1834 mit dem Angriff der mit den Sikh verbündeten Dogra auf Ladakh. 1840 war die volle Annexion erreicht. Dann kam 1840/41 Baltistan an die Reihe, gleich darauf Gilgit, wo ein blutiger Kampf rivalisierender Prinzen einen bequemen Anlaß zur Einmischung bot. Allerdings beließen die Engländer nur den Osten (Ladakh, Baltistan, östliche Teile des Gilgitbereichs) unter der direkten Verwaltung der inzwischen auch über Kaschmir herrschenden Dogra, da dort die Grenze (gegen China) als problemlos empfunden wurde. Die Engländer gingen mit den einheimischen Fürstenhäusern sehr viel glimpflicher um als die Dogra, die Staaten Hunza und Nagir blieben bestehen. In manchen Landschaften setzten sie einheimische Fürsten als Gouverneure ein. Die Unabhängigkeit Yaghestans wurde nur so weit eingeschränkt, als dies zum Schutz des Nachschubweges notwendig war, lediglich das den Gilgit-Road durchs Astortal bedrohende Chilas wurde früh bezwungen.[14] Der oberste britische Beamte, der Political Agent, residierte mit diktatorischen Vollmachten ausgestattet, gestützt auf eine einheimische Truppe unter britischen Offizieren im traditionellen Zentrum des Shinagebietes, in Gilgit. Damit entstand der Begriff *„Gilgit Agency"*.

Heute gehören die Gilgit Agency und Baltistan zu Pakistan, Ladakh zu Indien, auch das Kishangangatal und der ins Dras-Tal führende Paß, der Zoji-La. Zwischen Indien und Pakistan gibt es in den Bergen keine Grenze, sondern eine Waffenstillstandslinie mit permanenter militärischer Konfrontation. Das hat Forschungsarbeiten gerade in den am wenigsten bekannten Gebieten

11 *Buddruss* 1967.
12 Auch die einheimischen Dynastien von Gilgit, Hunza und Nagir sollen, allerdings vor Jahrhunderten, von einem Fremden gegründet worden sein.
13 Zur Eroberungsgeschichte vgl. *Biddulph* 1880 passim. *Hashmatullah Khan* 1939, S. 765 ff.
14 *Leitner* 1894, S. 77–87.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

der Shinasprecher äußerst erschwert oder, wie in Shingo-Shigar, überhaupt verhindert.

Schon die heutige Beschränkung des Burushaski auf die Täler Yasin und Hunza läßt vermuten, daß es früher auch im (verbindenden) Gilgittal gesprochen wurde und erst vom Shina verdrängt und überlagert worden ist.[15] Aus dem Burushaski allein abzuleitende Berg- und Flurnamen in einem noch weiteren Umkreis stützen diesen Verdacht. Dabei muß es zu Assimilationsprozessen gekommen sein. Man hat behauptet, das die Yeshkun, d. h. eine kastenartig organisierte Untergruppe der Shinasprecher, shinaisierte Burushos seien.

Umgekehrt ist in Hunza und Nagir ein starker Einfluß der Shinasprecher evident. Genealogische Traditionen verbinden die beiden dort herrschenden Dynastien mit Gilgit.[16] Sie haben sicher einen großen Teil des höfischen Brauchtums aus dem Süden übernommen. So ist es kein Zufall, daß Dumaki, die Sprache, die in Hunza von den Dom, der bei vielen Gelegenheiten im Dienste des Fürsten agierenden Spielmannskaste, gesprochen wird, zahlreiche Entlehnungen aus dem Shina aufweist, was gegelentlich zur (unrichtigen) Einordnung unter die Dardsprachen geführt hat.[17]

Auch auf dem Gebiet von Brauchtum und Volksglauben ist der Angleichungsprozeß so weit fortgeschritten, daß man den genannten Gilgitbereich ungeachtet der sprachlichen Gliederung als Einheit betrachten kann. An dieses Prinzip hat sich jedenfalls Lorimer in seinem grundlegenden Artikel[18] gehalten. Er bezog neben den Burusho die z. T. assimilierten Khowarsprecher des äußersten Westens mit ein und meinte, es genüge, wenn man bei jedem Begriff die äquivalenten Ausdrücke in den verschiedenen Sprachen erwähne. (In ähnlicher Weise könnte man manche Wakhi-Dörfer Ishkomans einbeziehen.)

Dieser Praxis bin ich gefolgt, um überflüssige Wiederholungen in einem separaten, nur den Burusho gewidmeten Teil zu vermeiden, so wie das auch Müller-Stellrecht – in ähnlicher Verlegenheit – getan hat.[19] Ich verwende für das eben umrissene Kulturareal den Ausdruck D a r d i s t a n ,[20] einer älteren ethnographischen Klassifikation folgend. Daß dieses Dardistan erhebliche regionale Unterschiede aufweist, seiner geographischen Unterkammerung entsprechend, ist nach dem oben Gesagten ohnedies klar.

15 *Klimov–Ėdel'man* 1970, S. 14.
16 Die Versionen bei *Biddulph* 1880, S. 134–135, und jene, die der damalige Mir von Hunza, M. Nazim Khan, 1930 *Lorimer* übergab, stimmen nicht ganz überein, zeugen aber deutlich genug von Querverbindungen.
17 *Lorimer* 1939. *Strand* 1973, S. 302 f.
18 *Lorimer* 1929, S. 509.
19 *Müller-Stellrecht* 1973, S. II.
20 Über die Khowarsprecher von Ghizar gibt es wenig Material, ich werde von ihnen kaum sprechen. Es bestehen noch nicht näher untersuchte Übergangserscheinungen zu dem in einem weiteren Abschnitt dargestellten System Chitrals.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Allerdings gibt es bestimmte Felder, in denen der Assimilierungsprozeß noch nicht vollständig abgeschlossen ist, jedenfalls ist man sich der sekundären Übernahmen bewußt. Dazu gehört z. B. der Schamanismus. Er ist in Hunza besonders lebendig, der Schamane wird mit einem Wort bezeichnet, das weithin – bis nach Chitral – bekannt ist, *Biṭán*, aber man weiß doch, daß die besten Schamanen unter den Shinasprechern zu finden sind. Burushaski sprechende Bitans singen heute noch ihre Weissagungen auf Shina, selbst dann, wenn sie im Wachzustand kein Wort von dieser Sprache verstehen.[21] Umgekehrt gibt es den von Lorimer erwähnten *Boyo*-Kult – ohne daß dies besonders hervorgehoben wird – offenbar nur im Hunzatal.[22] Andere Unterschiede sind ersichtlich erst durch einen Reduktionsprozeß entstanden: In Gilgit ist das kultische Königtum verschwunden – in Hunza und Nagir blieb es bis vor kurzem bewahrt, ein wohl in Eurasien einmaliges Phänomen.

Solche Besonderheiten sind für die Versuche wichtig, eine Schichtung des rezenten Bestandes zu erkennen, sie werden daher in einem kurzen Abschnitt zusammengestellt. Man wird mehr zu diesem Problem sagen können, wenn das von Lorimer gesammelte Material publiziert ist[23] und Berger und Buddruss ihre Ergebnisse vorgelegt haben.

Es sei nur noch erwähnt, daß Berger besonders auf der Ostseite des Hunzatales Ortsnamen festgestellt hat, die er zusammen mit Eigennamen im ganzen Tal weder aus dem Shina noch aus dem Burushaski erklären kann. Er weist sie einem „erloschenen dritten Volkstum" zu – den eigentlichen Ureinwohnern des Karakorum.[24]

2. Verkehrslage und Wirtschaft

Vom indischen Subkontinent aus gesehen liegt das gesamte Wohngebiet der Burushos und shinasprechenden Darden mit Ausnahme eines winzigen Südausläufers bei Gurais hinter einer mächtigen Bergfront, die den westlichsten Ausläufer des Himalaya bildet.[25] Über sie führt kein Paß unter 3500 m Seehöhe. Dem Kartenbild könnte man entnehmen, daß sich die Kette durch das Industal umgehen läßt. Tatsächlich hat dieser Zugang, der durch wilde Schluchten führt, erst durch einen Straßenbau in jüngster Zeit Bedeutung gewonnen. Im 1. Jahrtausend n. Chr. ließen sich die Gebirge auf dem Wege nach dem Süden nur mit Hilfe von Brücken, Leitern und in den Felsen gehauenen Stufen überwinden – die später wieder verfallen sind.[26]

21 *Berger* 1960, S. 662.
22 *Lorimer* III, 1938, S. 84 (mit weiteren Hinweisen).
23 Dieser Aufgabe will sich *Müller-Stellrecht* unterziehen.
24 *Berger* 1960, S. 662.
25 Man vgl. die schematische Darstellung bei *Paffen–Pillewizer–Schneider*, 1956, S. 3.
26 *Stein* 1942, S. 56, gibt die Beschreibung Fa-hsiens (um 400 n. Chr.) wieder.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Hinter dieser Barriere liegt eine weitere Gebirgskette. Westlich vom Indus ist sie relativ leicht zu passieren, man nennt sie Gilgit-Karakorum.[27] Östlich vom Indus geht sie in eine Hochfläche über, deren durchschnittliche Höhe etwa 5000 m beträgt, die Deosai Plains. Die über dieses Hochplateau auch westöstlich verlaufenden Karawanenwege haben den Zusammenhang zwischen dem Kerngebiet des Shina und seinen östlichen Ausläufern nicht abreißen lassen.

Die Begrenzung im Norden des Raumes bildet der Hauptkamm des Karakorum. Dieser wird vom Hunzatal durchbrochen, allerdings endet es vor neuen Ketten, die man auf Pässen überschreiten muß, um durch das Sarikoltal nach Ostturkestan oder durch den Wakhan nach Westturkestan zu gelangen.

Das oft schluchtartig verengte Hunzatal wird heute vom Karakorum-Highway durchzogen, der eine kühne Verbindung zwischen den chinesischen Stützpunkten in Sinkiang und dem Tiefland des indischen Subkontinents herstellt. Von Gilgit aus verläuft der Karakorum-Highway auf der Trasse des früheren Gilgit Road zunächst bis zur Mündung des Gilgitflusses in den Indus und folgt dann dem Induslauf bis nach Indus-Kohistan, wo über Karora eine Verbindung zu dem (gut ausgebauten) Straßensystem Swats besteht. Früher bog man südlich von Bunji in das Astortal ein und erreichte über nicht allzu steile Pässe hinweg das Kishangangatal und schließlich Kaschmir. Die Route wurde von den Eroberern des 19. Jahrhunderts benutzt anstelle älterer, weiter westlich verlaufender Übergänge. Nach 1947 waren die Pakistani gezwungen, einen Weg auszubauen, der kurz vor Chilas abbiegend über den Babusar-Paß ins Kaghantal führt.

Westlich des Hunzatals gibt es gut begehbare Pässe, die von Yasin und Ishkoman in den Wakhan führen. Im Bereich der Hochkette ist es auch relativ einfach, von Hunza aus nach Yasin zu gelangen.

Das Gilgittal selbst stellt einen verhältnismäßig bequemen Quergang innerhalb des Hochgebirges dar. Der Anschluß nach Chitral über die breiten Talwannen am Shandur-Paß ist ohne Probleme. Wollte man allerdings von Gilgit aus weiter nach Osten, dann nahm man am besten den Weg über die Deosai Plains, da der Indus östlich der Gilgitmündung aus einer Schlucht kommt, durch die man erst jetzt eine Straße gebaut hat.

In diesem so massiv nach Norden und Süden abgeriegelten Raum ist mit stärkeren Niederschlägen nur in der Hochregion zu rechnen, sie werden durch westliche Luftströmungen ausgelöst. Ackerbau ist daher fast ausschließlich auf der Basis künstlicher Bewässerung möglich.[28] Er muß durch Viehzucht unter Ausnutzen der Hochweiden ergänzt werden. Südlich vom Kamm des Gilgit-Karakorums trifft man in mittleren Lagen (unter 2800 m) Trocken-

27 Vgl. *Wiche* 1958.
28 Vgl. auch *Schweinfurth 1957*, S. 9–71.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

wälder (Steineiche) an, die intensive Ziegenzucht möglich machen.[29] Im Norden fehlen die Voraussetzungen dafür. Vielleicht hängt damit zusammen, daß man sich z. B. im Hunzatal stärker auf die Haltung von Rindern einer kleinen Hochgebirgsrasse konzentriert. Die Dichotomie: Ziegenzucht im Süden – Rinderzucht im Norden erinnert an die Situation in Nuristan.

Die kleineren Seitentäler an Indus und Gilgitfluß sind oft an ihren Ausgängen schluchtartig verengt. Im Gilgit-Karakorum führen die bequemen Zugangswege über Pässe im Bereiche des Hauptkamms, hier liegen zugleich die besten Almen. Allerdings ist dieses Hochweidengebiet auch der Raum, in dem sich die meisten Konfliktmöglichkeiten zwischen den benachbarten Talschaften ergeben. Mächtige Täler haben oft Weidegebiete jenseits der Wasserscheide erobert und zu deren Schutz in einem „cordon sanitaire" das Eindringen von Nachbarn verhindert.

Vielleicht ist gerade durch solche Konflikte um die Zone der Hochweiden eine offenbar allen Dardvölkern gemeinsame Teilung der Arbeit zwischen den Geschlechtern erhalten geblieben.

Das Vieh wird von den Männern betreut. Es handelt sich in erster Linie um Ziege und Rind; dazu gehörte bis vor kurzem – als Reittier und Statussymbol – das Pferd. Schafe sind relativ selten. Die Haltung von Hühnern hat erst in jüngster Zeit Bedeutung erlangt. Die Jagd wurde ebensosehr als inneres Erlebnis wie als zusätzliche Nahrungsquelle geschätzt. Fischfang wurde völlig vernachlässigt.

Ein großer Teil der Tätigkeiten in der Landwirtschaft ruhte bis vor kurzem auf den Schultern der Frauen, die schwereren Arbeiten allerdings – Bau der Kanäle und der Feldterrassen, aber auch das häufig wiederholte Pflügen – hatten die Männer zu leisten. In manchen Tälern war es üblich, Zuwanderer aus dem Süden als Teilpächter einzustellen.[30] Die traditionellen Feldfrüchte sind Gerste und Weizen, verschiedene Hirsesorten und Buchweizen. In bewässertem Land sind meist zwei Ernten möglich;[31] es gibt allerdings auch hochgelegene Fluren mit nur einer Ernte. Zum Teil werden sie von Sommerdörfern aus bewirtschaftet. Neu durchgesetzt hat sich der Mais: Er liefert so reiche Erträge, daß man in einem Tal (Tangir) den Nahrungsbedarf auch beim Übergang zu nur einer Saat im Jahre decken kann. Reisanbau ist in Expansion begriffen. Eine wichtige Zukost sind Nüsse und Obst. Getrocknete Aprikosen und Maulbeeren bilden einen entscheidenden Teil der Winternahrung, sie wurden früher als Proviant bei Kriegszügen verwendet. Das Einsammeln von Brennholz war Aufgabe der Frauen und Kinder. In dem Gebiet vorhandene Erzlager wurden kaum genutzt. Auch das Handwerk hielt sich in einem

29 *Wiche* 1958, S. 12.
30 *Jettmar* 1960a, S. 129.
31 Nach *Wiche* im Haramoshtal bis 2100 m; unbewässerte Felder – selbstverständlich mit nur einer Ernte – reichten bis zu 3200 m Seehöhe (1958, S. 10 f.).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

recht bescheidenen Rahmen; ursprünglich waren seine Träger kastenartig organisiert und meist verachtet. An den Flüssen wurde Goldwäscherei betrieben, aber die Goldwäscher waren arm und ausgebeutet.

Die Wirtschaft des Gebietes erzeugt kaum irgendwelche für den Handel verwertbare Überschüsse, deshalb haben sich die Bewohner von Hunza – die die Pässe nach dem Norden kontollierten – zu Räubern entwickelt, die selbst Karawanen im Bereich des Karakorumpasses gefährlich wurden.[32] Andere Fürstentümer verschafften sich eine zusätzliche Einnahmequelle durch den Verkauf widerspenstiger Untertanen nach Turkestan. Manche von ihnen entzogen sich der Versklavung durch die Flucht nach Yaghestan – und bestärkten dessen Bewohner in ihrem Freiheitswillen und in dem Entschluß, jeden umzubringen, der nach königlicher Macht strebte.[33]

Die von Darden bewohnten Teile Baltistans weisen im allgemeinen noch schwierigere klimatische Bedingungen auf. Manche Dörfer am Rande der Deosai Plains liegen bereits jenseits der Baumgrenze und versinken im Winter auf Monate im Schnee. Hier ist eine Angleichung an die Arbeitsmoral der Balti-Nachbarn zu beobachten, die z. B. gezwungen sind, mühselig Winterfutter für ihr Vieh zu schneiden und einzuholen.

3. Forschungsgeschichte

Gilgit wurde nach einer unruhigen Periode, die der Ermordung des letzten angestammten Herrschers zu Beginn des 19. Jahrhunderts folgte, von den Sikh besetzt, die (1842) dem damals regierenden Karīm Khan (aus dem Fürstenhaus von Nagir) gegen den schrecklichen Herrn von Yasin, Gauhar Amán, zu Hilfe kamen und sich als Oberherren etablierten. 1847 wurden die Sikh von den Dogrā abgelöst. Der Maharaja Gulāb Singh wurde als neuer Herr Kaschmirs zum Rechtsnachfolger seiner früheren Verbündeten. Allerdings hatte sich die Schutzmacht inzwischen so unbeliebt gemacht, daß es schon im Jahr darauf einen Aufstand gab. Er wurde zwar niedergeschlagen, aber es kam schließlich doch (1852) zur Vertreibung der Dogrā. Erst 1862 vermochten sie, Gilgit zurückzuerobern.[34] Die nun folgenden Kriege führten zur Besetzung des ganzen Gilgittales und fanden 1891 mit der Eroberung von Hunza und Nagir und dem Erreichen der heute noch bestehenden Grenze gegenüber dem Wakhan ihren Abschluß.

Die Briten waren an dieser nicht ganz vertragsgemäßen Eroberung (Gulāb Singh hatte nur die Gebiete östlich vom Indus zugesprochen bekommen) un-

32 *Younghusband* 1904, S. 185–199, 222–232.
33 *Schomberg* 1935, S. 234–248.
34 Zunächst gibt *Drew* (1875, S. 437–455) eine gute Übersicht. Für die Folgezeit vgl. *Knight* 1893 und *Durand* 1899.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mittelbar interessiert, da sie eine Barriere gegen allzu weitreichende Expansionstendenzen Rußlands anstrebten. Dieses Interesse dokumentierte sich in der bereits erwähnten Einsetzung eines Political Agent in Gilgit (1876) und schließlich in einem Pachtvertrag, der bei Anerkennung der formalen Zugehörigkeit zu Kaschmir die neuralgischen, weil grenznahen Gebiete wieder unter direkte englische Kontrolle brachte.

In den Pazifizierungsprozeß hatten die Engländer bereits zuvor durch die Abstellung ausgezeichneter Offiziere und einzelner Eliteverbände (Gurkhas) aktiv eingegriffen. Sie organisierten Nachschub und Ausbildung der tapferen, aber oft schlecht geführten Dogrā-Soldaten.

Einige dieser hochqualifizierten Emissare des Imperiums legten ihre Landeskenntnis in Büchern und Aufsätzen nieder.[35] Höheren Ehrgeiz entwickelten der aus der österreichisch-ungarischen Monarchie stammende Leitner,[36] der schon 1866 an einem Vorstoß nach Chilas teilgenommen hatte, Drew[37] und Biddulph[38] – der erste Political Agent von Gilgit.

Die Arbeiten Leitners sind reich an Information, aber unübersichtlich und parteiisch. Er haßte die Dogrā und beschuldigte sie, ihm nach dem Leben getrachtet zu haben. Davon setzt sich das Buch Drews durch Klarheit und knappe Darstellung ab. Das Werk Biddulphs, mit Recht nachgedruckt, ist eine Meisterleistung. Biddulph erkannte bereits die zentralen Probleme der Wanderungs- und Religionsgeschichte Dardistans und hat Lösungen vorgezeichnet, an die man sich auch in modernen Arbeiten gerne angenähert hat.[39] So meinte er, daß die rezente Kastengliederung der Shinasprecher nur durch die Annahme einer aus dem Gebirgsvorland nach Norden gerichteten Expansion zu erklären sei. Mit dieser Expansion brachte er weiterhin das Verschwinden des buddhistischen Erbes aus der lebendigen Volkstradition Gilgits in Verbindung: Es sei durch eine hinduistische Welle überlagert worden, deren Riten und Glaubensgut dem Islam zum Trotz bis zum heutigen Tag bewahrt wurden.

In der folgenden Forschungsphase konnte von den Linguisten die innere Ordnung der dardischen Sprachgruppe geklärt werden. Man kam zur Einsicht, das Burushaski sei nicht turanischen Ursprungs,[40] sondern eine isolierte Restsprache archaischen Charakters.[41] Sicher sei sie einst in den Bergen sehr viel weiter verbreitet gewesen. Man erkannte, daß die in den tibetischen Quellen auftauchende Bezeichnung des Gilgitgebietes, *Bru-zha,* mit dem Namen

35 Vgl. z. B. *Marsh* 1876, *Younghusband* 1896 und die genannten *Durand* und *Knight.*
36 *Leitner* 1876, 1889 und 1894 – streckenweise mit gleichem Inhalt.
37 *Drew* 1875.
38 *Biddulph* 1880. Nachdruck Graz 1971.
39 *Jettmar* im Ms. seiner Habilitationsschrift. *Müller-Stellrecht* 1973.
40 *Biddulph* 1880, S. 156.
41 *Grierson* 1919. Burushaski ist mit den verschiedensten Sprachen in Verbindung gebracht worden, z. B. mit dem Ketischen und dem Baskischen.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

der Sprache zusammenhängen muß, was ein Weiterbauen an der von Biddulph aufgestellten These erlaubte. Man konnte postulieren, das ursprünglich buddhistische Bru-zha sei von hinduistischen Shinasprechern überlagert worden.

Das von Biddulph gesammelte ethnographische Material ist in den folgenden Jahrzehnten ergänzt worden, besonders durch die Arbeiten Ghulam Muhammads,[42] Lorimers[43] und Schombergs.[44] Außerordentlich wichtig waren Einblicke in die Folklore von Hunza, die wir Lorimer[45] und seiner Frau verdanken.[46] Die ersten Angaben über die Volksreligion der östlichen Dard-Enklaven waren schon von Shaw[47] gesammelt worden, sie wurden nun von A. H. Francke, einem Missionar der Herrnhuter Gemeinde in Leh, in wesentlichen Punkten ergänzt,[48] so daß schließlich die Bände der italienischen de-Filippi-Expedition nichts wirklich Neues mehr brachten.[49]

Ebenso wichtig waren Einblicke in die politische Geschichte Gilgits, die Sir Aurel Stein, vor allem auf dem Umweg über die weit zurückreichenden Geschichtsquellen der Kontaktvölker gewann.[50] Es stellte sich heraus, daß Gilgit eine kurze chinesische (um 750) und eine längere tibetische Fremdherrschaft (im 8. und 9. Jahrhundert) erlebt haben muß und daß es südlich vom Gilgittal ein weiteres buddhistisches Zentrum gab, wohl in Darel. Südlich von Gilgit muß sich auch ein Staatswesen entwickelt haben (vielleicht mit dem Mittelpunkt Chilas), das mehrfach in die Geschicke Kaschmirs eingegriffen hat.

Ein historisches Werk aus der Feder eines hohen Beamten des Dogra-Staates[51] enthält zwar eine Fülle von außerordentlich wichtigem Rohmaterial, bedarf aber selbst noch einer eingehenden Interpretation durch Gelehrte, die in den Traditionen westlicher Wissenschaft aufgewachsen sind.

Das von Aurel Stein entworfene Bild des historischen Ablaufs ist heute in wesentlichen Punkten überholt, es kann so weit ergänzt werden, daß man den Anschluß an die relativ verläßlichen Abschnitte der Fürstenchroniken erhält, die die islamische Periode beschreiben. (Das war mir infolge der schlechten Bibliotheksverhältnis nicht klar, als ich in Wien 1957/58 an dem Manuskript „Zur Kulturgeschichte eines Dardvolkes" arbeitete, ich habe also die überholten Thesen Steins perpetuiert.) Was sich derzeit ergibt, wenn man neu

42 *Ghulam Muhammad* 1907. Ein angekündigtes Buch ist m. W. nie erschienen.
43 *Lorimer* 1929.
44 *Schomberg* 1935.
45 *Lorimer* 1935–1938. Neben den Texten ist das in Vokabular und Index enthaltene Material wichtig.
46 *E. O. Lorimer* 1939.
47 *Shaw* 1878, vgl. auch *Drew* 1875, S. 430–432.
48 *Francke* 1904, 1905a, 1905b, 1906, 1907a, 1907b, 1908, 1914/1926, 1923.
49 *Biasutti–Dainelli* 1925. *Dainelli* 1924.
50 *Stein* 1907, S. 1–21; 1921, S. 5–40; 1928, S. 20–57.
51 *Hashmatullah Khan* 1939. Inzwischen ist in Pakistan ein Nachdruck (in Urdu) erschienen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aufgetauchtes Material berücksichtigt und eine systematische Konkordanz der verschiedenen Quellengruppen durchführt – und welche Konsequenzen daraus für die Religionsgeschichte gezogen werden können, hoffe ich, im Schlußkapitel dieses Abschnitts zeigen zu können.

Für Ethnologen brach erst nach dem Zweiten Weltkrieg eine Phase systematischer Untersuchungen an. 1955 arbeiteten die Mitglieder der (zweiten) deutschen Hindukusch-Expedition in verschiedenen Tälern der Gilgit Agency, vor allem in Tangir und Darel, in Bagrot und Haramosh, in Naltar (einem Seitental des Hunzatales) und in Hunza selbst. Auch die dardischen Dörfer Baltistans wurden aufgesucht. An dieser Unternehmung nahmen die Ethnologen A. Friedrich †, P. Snoy und ich teil, außerdem der Indologe G. Buddruss, der sich mit den Sprachen Shina, Kanyawali sowie Burushaski beschäftigte.[52] Ich bin noch mehrmals in diesen Raum zurückgekehrt und besuchte 1958 Tangir, Darel und Haramosh zusammen mit dem Geographen K. Wiche †, außerdem (allein) 1964 Punyal, 1971 Punyal und Yasin, 1973 Gilgit, Astor und Rondu. Hunza hat inzwischen viele Besucher erlebt, die Bücher unterschiedlichen Wertes verfaßt haben. Wichtig waren die Sprachuntersuchungen Bergers, denen eine weitere Arbeit außerhalb Dardistans mit Informanten folgte.

So hoffnungsvoll diese Aktivitäten stimmen, so problematisch ist die Aufbereitung des Materials geblieben. Friedrichs Manuskript ist trotz langwieriger Bearbeitung ungedruckt, Snoys Monographie über Bagrot soll in nächster Zeit erscheinen. Ausgezeichnete Beiträge von ihm sind an schwer zugänglicher Stelle, als Beihefte zu wissenschaftlichen Filmen, veröffentlicht worden.[53] Ich selbst habe ein umfangreiches Manuskript verfaßt, das ungedruckt blieb, und zahlreiche kleinere Artikel geschrieben,[54] die nur von den Ergebnissen der Expedition 1958 ein einigermaßen erschöpfendes Bild geben.

Immerhin sind die ungedruckten Manuskripte durch ihre Verwendung in Dissertationen wenigstens auszugsweise zugänglich gemacht worden, die R. Löffler, E. Friedl, H. Dilthey, E. Schmitt und I. Müller-Stellrecht[55] verfaßt haben, wobei I. Müller-Stellrecht auch noch die an der School of Oriental and African Studies in London hinterlegten Aufzeichnungen aus dem Nachlaß Lorimers herangezogen hat. Natürlich konnte sie in ihre Arbeit nur einen Teil des Stoffes aufnehmen, es ist jedoch zu hoffen, daß sie demnächst zu einer erschöpfenden Publikation der Lorimer-Manuskripte kommt.

Von Buddruss liegen einige interessante Arbeiten vor,[56] die uns hier aber

52 In der zweiten Phase dieser Unternehmung waren *Friedrich* und *Snoy* bei den Kalash, *Buddruss* im Prasungebiet.
53 *Snoy* 1960a, 1960b.
54 *Jettmar* 1956, 1957a, 1957b, 1957c, 1958a, 1958b, 1959, 1960a, 1960b, 1960c, 1960d, 1961a, 1961b, 1961c, 1965, 1966a, 1967a, 1967b, 1969, 1972b, 1973, 1974.
55 *Löffler* 1964, *Friedl* 1965, *Dilthey* 1969, *Schmitt* 1971, *Müller-Stellrecht* 1973.
56 *Buddruss* 1959b und 1964.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

nur peripher angehen, von Berger ein Vorbericht und Manuskripte, von denen ich eines einsehen konnte.[57]

So ist es wiederum ein Wagnis, in einer solchen Übergangssituation eine Zusammenfassung zu versuchen. Zu vielen Kapiteln werde ich mich auf meine unpublizierten Feldnotizen stützen müssen. Mich beflügelt die Hoffnung, damit weitere Feldforscher anzuregen und die bisherigen bei der hoffentlich baldigen Publikation ihrer Manuskripte problembewußter zu machen.

Zu bedenken ist auch, daß ich in früheren Jahren Interpretationsmodelle für das Glaubensgut der Darden vorgelegt habe, die nicht mehr aufrechtzuerhalten sind, wenn man alles berücksichtigt, was inzwischen bekannt geworden ist. Mindestens das soll klargestellt werden.

4. *Hochreligionen*

Bevor wir uns der Volksreligion Dardistans zuwenden, ist es nützlich, das zusammenzustellen, was man über die Abfolge der Hochreligionen in diesem Raume weiß.

Von der Bedeutung des *Buddhismus* künden ein eindrucksvolles Relief bei Naupūr,[58] wenige Kilometer westlich von Gilgit, einige Stupas unweit davon, leider von Ausgrabungen und anschließenden Plünderungen zerstört, ein weiterer ruinierter Stupa bei Henzal (Stein schreibt „Hanzil"), ebenfalls westlich von Gilgit auf dem Wege nach Punyal, ein Stupa im Hunzatal bei Thōl und schließlich kümmerliche Reste einer Anlage gleicher Art in Yasin.[59] Außerdem hat man die im buddhistischen Kultbrauch häufigen, in den Stein eingetieften Fußabdrücke (Pādukā) beobachtet, vor allem aber viele Felszeichnungen mit Stupadarstellungen, zum Teil in Zusammenhang mit kurzen Inschriften – häufig mögen es Namen von Pilgern sein. Sie sind noch nicht systematisch aufgenommen und klassifiziert.[60]

Davon wohl zu unterscheiden ist die in einem proto-Śaradā-Alphabet abgefaßte Sanskritinschrift von Hatun in Punyal, in der die Anlage der „Stadt" Makarapura und eines Staudammes verewigt wird[61] – ein Vorhaben, das in einer mächtigen Tradition ähnlicher Stiftungen steht, wie zahlreiche Inschriften aus dem Nordwesten des indischen Subkontinents zeigen.[62] Texte buddhistischen Inhalts, auf Birkenrinde geschrieben, sind in dem bereits erwähnten Stupa bei Naupūr entdeckt worden – die berühmten „Gilgit-Manuskripte". Zusammen damit wurden kleine Stupamodelle aus Ton gefunden.[63]

57 *Berger* 1960, 1974.
58 Schon von *Biddulph* 1880, zwischen S. 108/109, abgebildet. Siehe hier Abb. 2.
59 *Stein* 1907, S. 17–21; 1928, S. 13.
60 *Stein* 1944, S. 16–24.
61 *Stein* 1944, S. 5–13; *Chakravarti* 1953–54.
62 *Harmatta* 1969.
63 *Lévi* 1932. *Shastri* 1939. *Goetz* 1969, S. 37–67.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

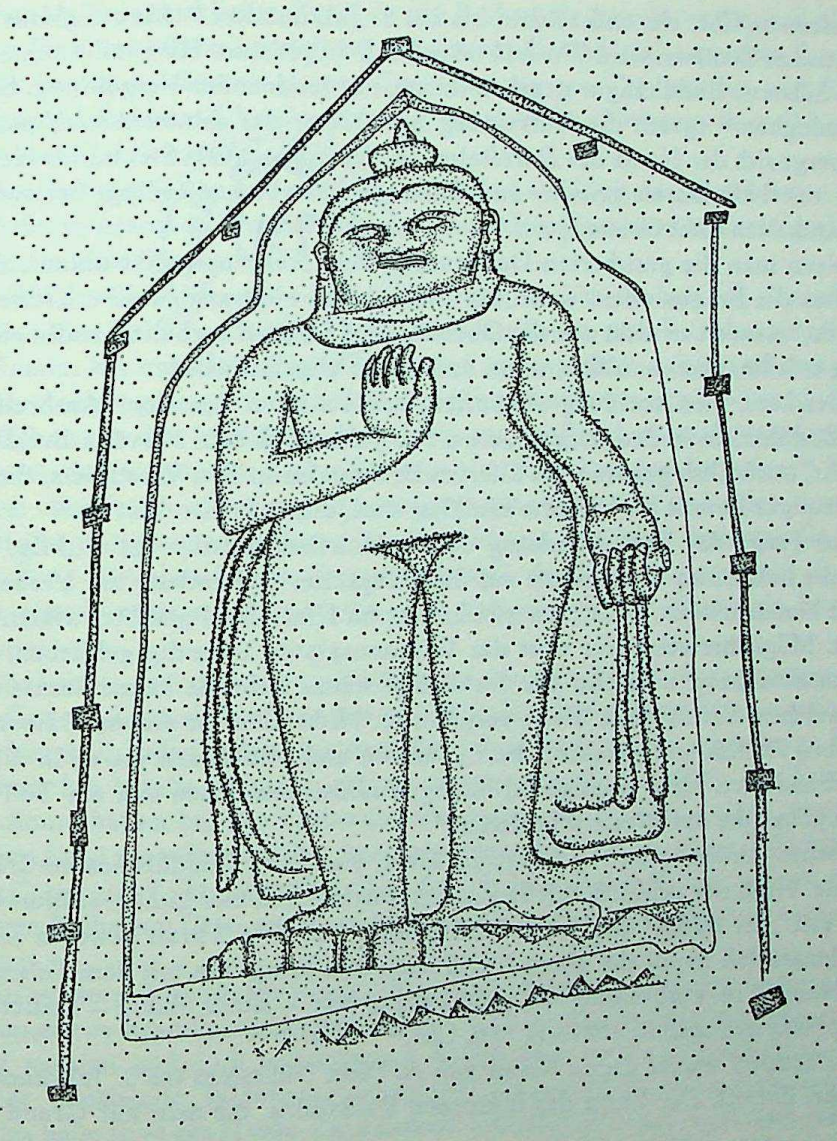


Abb. 2. Buddha in der Pose *abhayamudrā*, Relief in einer Felswand bei Naupur, westlich von Gilgit. Die Darstellung, etwa 3 m hoch, befindet sich mehr als 10 m über dem Fuße der Felswand, so daß alle vorhandenen Aufnahmen Verzerrungen zeigen. Bereits abgebildet von Biddulph (1880) und Stein (1907).
Zeichnung Eiwanger nach einer Aufnahme des Verfassers.

Auch die Berichte durchreisender Pilger auf ihrem weiten Wege von China zu den heiligen Stätten des Buddhismus in Indien, besonders zu den Mönchsuniversitäten Udyānas, lassen keinen Zweifel an der Bedeutung ihrer Religion für diese Täler aufkommen. Die Berichte setzen zu Beginn des 5. Jahr-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

hunderts n. Chr. ein und reichen bis ins 8. Jahrhundert.[64] Als religiöses und politisches Zentrum wird *T'o-leih* oder *Ta-li-lo* genannt. Hier soll es eine riesige hölzerne Buddhafigur gegeben haben, mit leuchtender Vergoldung. Schon Cunningham[65] sprach die Vermutung aus, hinter der chinesischen Umschrift verberge sich der Name des *Darel*tales. Die Versuche Aurel Steins, das Heiligtum innerhalb Darels genauer zu lokalisieren, fand ich allerdings bei meinen Aufenthalten nicht überzeugend.

Wenn man die gesicherten Datierungen zum Ausgangspunkt nimmt, dann bleiben die Fragen offen, wann der Buddhismus eindrang, welche Kräfte ihn trugen, wie weit er nicht nur die Oberschicht,[66] sondern auch die Landbevölkerung erfaßte, und vor allem, wann und wie er abgelöst wurde.

Hier kann man vorläufig antworten, daß Fa-hsien von einer Ausbreitung des Buddhismus in den Bergen „etwa 300 Jahre nach dem Nirvāṇa Buddhas" erfuhr, tatsächlich gehören die ältesten Brāhmī-Inschriften Westtibets, die ein eindeutiger Beweis für indische Einflüsse sind, dieser frühen Zeit an.[67]

Zur Frage der Breitenwirkung der buddhistischen Lehre ist wichtig, daß sich die bekannten Monumente auf die Haupttäler und entlang der Verkehrswege konzentrieren. Was man gleichzeitig im Hinterland glaubte, wissen wir nicht. Möglicherweise war dort der Dämonenglaube lebendig geblieben, den Padmasambhava während der Streifzüge seiner Lehrzeit kennenlernte und mit solchem Erfolg nach Tibet verpflanzte. Nicht alles an diesem Dämonenglauben freilich war lokales Erbe, in Ostiran und Mittelasien waren in diesen Jahrhunderten viele geistige Strömungen aktiv, von denen sich ein Teil aus der Spätantike des Westens herleitet.[68]

Ebenso schwierig ist die Frage zu lösen, wann der Buddhismus verdrängt wurde. Nach der reichlich mit Legenden durchsetzten Geschichtstradition Gilgits soll „Sri Badat" der letzte Nichtmoslem auf dem Thron gewesen sein.[69] Hashmatullah nennt ihn einen Buddhisten und bringt ihn mit dem Felsrelief bei Naupūr in Verbindung. Er liefert sogar eine – sicher fiktive – Datierung seiner Regierungszeit: 1080–1120 n. Chr.[70]

Tatsächlich wurde dieses Relief von A. Stein frühestens ins 8. Jahrhundert n. Chr. datiert. Die Form des hölzernen Baldachins, die man auf Grund der

64 *Stein* 1928, S. 20 f. *Fuchs* 1939. Es handelt sich um Fa-hsien, 403 n. Chr., Hsüan-tsang, erste Hälfte des 7. Jahrhunderts, sowie Angaben von Huei-ch'ao, vor 729 n. Chr.
65 *Cunningham* 1854, S. 46 f.
66 *Lévi* glaubt, Namen türkischer Herkunft erkennen zu können. *Stein* hat auf iranische Namen und Titel hingewiesen, aber auch ein Burushaskisprecher muß zu hohen Würden aufgestiegen sein.
67 *Francke* 1907a, S. 20.
68 Vgl. hierzu *Hoffmann* 1956, S. 39–56.
69 *Schomberg* 1935, S. 249 f.
70 *Hashmatullah Khan* 1939, S. 766 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Löcher im Fels erschließen kann, in die Balken eingesteckt waren, soll allerdings für eine spätere Zeitstellung mindestens dieses Details sprechen.[71]

Die bereits erwähnten kleinen Stupamodelle aus Ton wurden von Goetz auf Grund formaler Übereinstimmung mit dem Parihāsapura-Stupa[72] Kaschmirs ins 9. Jahrhundert datiert.

Das bedeutet insgesamt nur, daß zumindest in Gilgit der Buddhismus auch nach der chinesischen Invasion und der tibetischen Herrschaft noch einige Jahrhunderte weiterbestand.

Das Bon-tum, die antibuddhistische Religion Tibets, hat sich darauf berufen, seine großen Heiligen hätten Inspirationen aus Bru-zha erhalten.[73] Hoffmann hat nun einen Text editert und kommentiert, auf Grund dessen er zu der Ansicht gelangt, Bru-zha habe möglicherweise vor der Eroberung durch die Tibeter in den Machtbereich des geheimnisvollen Landes *Žaṅ-žuṅ* gehört und sei dementsprechend ein Zentrum der Bon-Religion gewesen.[74] Diese These scheint mir allerdings die geographische Situation und alles, was wir sonst über Gilgit wissen, nicht zu berücksichtigen. Vielleicht bedeutet die Einbeziehung Bru-zhas in die Ursprungsgebiete der Bon-Religion nur, daß es dort eine Tradition gab, auf die man sich mit einiger Phantasie berufen konnte.

Das könnte aber auch ein tantrisch angereicherter *Hinduismus* gewesen sein, mit Śiva als Zentralgestalt, so wie er sich im Kaschmir jener Tage zunehmend durchsetzte.[75] Indizien für eine derartige, dem Buddhismus erwachsene Konkurrenz hat bereits Biddulph zusammengetragen. Er berichtet, die Truppen Kaschmirs hätten bei der Eroberung Gilgits in der Zitadelle einen drei Fuß langen Stein vorgefunden, den eine Sanskritinschrift als „Lingam-Inkarnation Śivas" auswies.[76] Das ermutigte ihn, den Namen dieses Gottes auch in einer ganzen Reihe von Orts- und Personennamen in der Umgebung Gilgits zu entdecken.

Als weitere Beweise für ein hinduistisches Substrat erwähnte er das Vorkommen von Brandbestattungen, die in Gilgit bis ins 19. Jahrhundert praktiziert wurden und auch archäologisch belegt sind, sowie Berichte über eine früher bestehende Witwenverbrennung.[77] Ferner heißt es ausdrücklich, in Chilas habe einst ein Hindu-Raja namens Chachai residiert. Erst nach seinem Tod – er starb kinderlos – sei das Kernland der Shinasprecher, Shinkari genannt (d. h. die Täler am Indusquerlauf), in selbständige Republiken zerfallen.[78] Hier scheint sich eine recht plausible Aufeinanderfolge der verschiedenen Religionssysteme abzuzeichnen: Zuerst in grauer Vorzeit ein Heidentum, das

71 *Stein* 1907, S. 18.
72 *Goetz* 1969, S. 48. Solche Modelle wurden mir noch 1958 zum Kauf angeboten.
73 *Hoffmann* 1956, S. 32 f.
74 *Hoffmann* 1969, S. 144.
75 *Goetz* 1969, S. 94.
76 *Biddulph* 1880, S. 115.
77 *Biddulph* 1880, S. 113 f.
78 *Biddulph* 1880, S. 16.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

man sich offenbar schon zu Biddulphs Zeit nach dem Modell des Kafirentums vorstellte, dann für lange Zeit der Buddhismus, später der Hinduismus, den man, wie wir schon hörten, speziell mit den Shin in Verbindung brachte, und schließlich der *Islam*, der letzten Endes alles überdeckte, mit Ausnahme der östlichsten Darddöfer im lamaistischen Ladakh.

Allerdings entspricht dieses Bild nicht der heute bei gebildeten Gilgiti gängigen Auffassung. Vielleicht beeindruckt von den Monumenten der Vergangenheit, besonders dem Relief, glaubt man an eine direkte Ablösung des Buddhismus durch den Islam.[79]

Wie dem auch sei, die Vergangenheit war nahe genug: Wenn Biddulph richtig informiert wurde, fand sie erst 1877 mit dem Tod des letzten „Heiden" in Darel ihren Abschluß. Sein Wunsch, verbrannt zu werden, wurde ihm allerdings nicht erfüllt.[80] Zwanzig Jahre zuvor soll in Gor ein Mann gestorben sein, der es ebenfalls ablehnte, sich Mohammedaner zu nennen. Wie wir noch hören werden, soll sich die Bekehrung der äußersten, östlichsten Enklave des Shina zum Lamaismus fast gleichzeitig, zwischen 1830 und 1840, abgespielt haben. Allerdings konnte man sich dort unter dem milderen lamaistischen Regiment leisten, noch lange (1914, Dainelli gegenüber) die Zugehörigkeit zur Neuen Religion abzulehnen.[81]

Entscheidend für den langsamen Verlauf der Islamisierung war, daß diese Religion in verschiedenerlei Gestalt eindrang.

Nach Hashmatullah Khan,[82] der sich auf loyale Auskünfte der lokalen Geistlichkeit stützen konnte und Einblick in die schriftlichen Genealogien der einheimischen Fürstenhäuser nehmen durfte, also glaubwürdiger ist als frühere Autoren, soll Gilgit unter Shamshér, Sohn des Āzar, dem Gründer einer neuen Dynastie, zum Islam bekehrt worden sein. Dieser Shamshér soll über Baltistan aus Yarkand gekommen sein und nach einer auf höchst fragwürdigen Schätzungen aufgebauten Genealogie zwischen 1120 und 1160 regiert haben. Man erzählt von ihm, er sei zwar Moslem gewesen, aber nicht für die muslimische Mission verantwortlich. Diese sei vielmehr von sechs Sajjids durchgeführt worden, deren Gräber in verschiedenen Ortsteilen Gilgits liegen und noch heute verehrt werden.

In den Quellen wird nicht ausdrücklich gesagt, daß die Bekehrung damals von *Sunniten* getragen wurde. Das ergibt sich erst daraus, daß für die anderen Richtungen ausdrücklich spätere Bekehrungsakte erwähnt werden. So heißt es, eine Zeit danach habe ein Herrscher des Badakhshan namens Taj Moghul einen Eroberungszug bis Gilgit gemacht, um dort der *Ismailija* zum Sieg zu verhelfen. Der Herrscher Gilgits habe sich formell unterworfen und bekehrt,

79 Die Darstellung *Hashmatullahs* ist schon von dieser modernen Version beeinflußt.
80 *Biddulph* 1880, S. 114.
81 *Dainelli* 1924, S. 84.
82 *Hashmatullah Khan* 1939, S. 765–778, 663–675.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

er sei deshalb in seiner Position bestätigt worden. Allerdings kam es bald darauf zu einem weiteren Einfall aus dem Badakhshan. Der zu der Zeit regierende Sumalik wurde verschleppt und kam erst nach zwei Jahren wieder zurück. Diese Ereignisse sollen sich im 14. Jahrhundert abgespielt haben und die Erklärung liefern, warum das Verbreitungsgebiet der Ismaeliten vor allem die westlich von Gilgit liegenden Gebiete umfaßt.[83] Gegen Ende des 16. Jahrhunderts stieg dann Baltistan unter dem Eroberer Ali Sher Khan zur Vormacht für den gesamten Gebirgsraum auf.[84] Ali Sher Khan soll sich in die Kämpfe eingemischt haben, die Gilgit mit den politischen Zentren im Westen (Chitral und Yasin) führte. So habe sich der damalige Herrscher Gilgits, Mirza Khan, zur *Schia* bekannt. Ihm folgten viele Leute in den östlichen Landesteilen.[85]

Eine *sunnitische* Missionswelle hat schließlich spät, aber gründlich die Täler am Indusquerlauf südlich des Gilgit-Karakorum bekehrt. Sie kam aus dem Süden, aus dem in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von den Yusufzai eroberten Swattal.[86] Ihre Spuren wurden von den Teilnehmern der deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 an vielen Stellen beobachtet. Sie zeigen sich im Auftreten paschtunischer Siedlergruppen, den Nachkommen der militärischen Gefolgschaft der Bekehrer, und in der Übernahme des paschtunischen Systems einer periodischen Umverteilung des Bodens.[87]

Als Effekt dieser konkurrierenden Einflüsse ergibt sich ein Verteilungsbild, das bereits von Drew richtig beurteilt wurde:[88]

Die *Schia* dominiert in den Gebieten östlich vom Hunzafluß und nördlich vom Lauf des Gilgitflusses und des Indus, also in Nagir und den Tälern Bagrot und Haramosh. In Gilgit selbst besteht ein ausgewogenes Verhältnis zwischen Sunniten und Schiiten, was sich in den letzten Jahren in politischen Spannungen auswirkt. Außerdem hat hier die ismaelitische Gruppe seit der Gründung Pakistans stark an Zahl und Macht gewonnen.

Alle Gebiete südlich des Gilgit-Karakorum sind sunnitisch, auch Bunji und das Astortal. Als Hochburg des Fanatismus galt früher Chilas; man tötete jeden Schiiten, dessen man habhaft wurde.[89]

Die *Ismaeliten* dominieren in Hunza, den Gebieten westlich von Gilgit sowie in den nördlichen Seitentälern des Gilgitflusses, Yasin und Ishkoman. Allerdings gibt es in Yasin und Punyal eine stärkere Sunni-Minorität.

83 Bei *Hashmatullah Khan* heißt es, damals sei auch Hunza bekehrt worden. Es gibt jedoch auch Traditionen, denen zufolge der Übertritt erst spät unter dem Einfluß eines Herrschers erfolgte, der aus dem Exil im Ismaeligebiet zurückkehrte.
84 *Francke* 1914/1926, II, S. 186 f.
85 In Baltistan gibt es auch die Nūr Bakhsh-Sekte, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts aus Kaschmir eindrang. Vgl. *Drew* 1875, S. 359, und *Dainelli* 1924, S. 95.
86 *Rejsner* 1954, S. 120. In der „Geschichte Chitrals" wird die Bekehrung der Täler der Shah Rais-Dynastie zugeschrieben.
87 *Jettmar* 1960a, S. 134. 88 *Drew* 1875, S. 456 f. 89 *Biddulph* 1880, S. 15.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die dardische Diaspora im Osten bekennt sich fast ausnahmslos zur Schia. Die dardischen Splittergruppen Ladakhs dürften heute bereits zu besseren Lamaisten geworden sein. Dieses Gebiet zu besuchen, ist für europäische Forscher nicht möglich, und indische Kollegen haben uns die dort noch notwendigen Arbeiten bisher nicht abgenommen.

Die miteinander verfeindeten und verschieden lang einwirkenden Missionstraditionen haben nun ganz unterschiedlich auf Gemüt und Glauben eingewirkt:

Im spät bekehrten Süden und Südosten hatten sich bis zur Zeit Biddulphs zahlreiche konkrete Erinnerungen an vorislamische Gottheiten und deren Heiligtümer erhalten. Sie sind aber inzwischen – mindestens in dem Gebiet, das die Teilnehmer der deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 besuchten – weiter reduziert bzw. vergessen worden. Heute stehen nur mehr einzelne Bräuche und bestimmte Glaubenskomplexe wie erratische Blöcke in einer islamisch bestimmten geistigen Landschaft.

In dem seit langem bekehrten und unter dem Einfluß verschiedener Richtungen stehenden Norden, z. B. in Gilgit selbst, ist die Bedeutung der unter Weiterbildung der einheimischen Traditionen entstandenen und den Islam ergänzenden Glaubensschicht sehr viel größer. Ein Teil dieser Komplementärreligion wurde allerdings durch die nach der Eroberung im 19. Jahrhundert einsetzende islamische Säuberung scharf bekämpft. Die Initiatoren dieser inneren Mission waren jene gebildeten Mohammedaner, die im Auftrag der Sikh und der Dogrā die militärische Durchdringung und Verwaltung übernahmen.[90] Außerdem wurde das Festwesen gerade in Gilgit durch die Absetzung der einheimischen Dynastie schwer getroffen. Der Herrscher war eine unentbehrliche Hauptfigur vieler Bräuche. Daher sind solche Traditionen in Hunza und Nagir bis fast zum heutigen Tag viel besser erhalten geblieben.

Die geistlichen Oberen der Ismaeli waren wie überall gegenüber dem nichtislamischen Grundbestand tolerant. Allerdings war in ihrem Einflußbereich das Bedürfnis nach einer Komplementärreligion geringer. Der Gläubige erfreute sich einer umfassenden Betreuung. Außerdem wurde hier ein bereits in mancher Hinsicht durch Hinzunahme älteren Glaubensguts angereicherter Islam angeboten.

Besonders günstig für die Bewahrung von Volksglauben und Brauchtum war die Situation im schiitischen Nordosten. Dort machten die Mitglieder der Deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 ihre wichtigsten Entdeckungen. Speziell im Haramoshtal konnten sie von dem geringen Ansehen der einheimischen Geistlichkeit profitieren, der es nicht gelungen war, selbst anstößige Riten der Vergangenheit zu beseitigen.

In den dardischen Dörfern Baltistans gab es ebenfalls gute Voraussetzun-

90 *Drew* 1875, S. 429.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

gen für eine Bewahrung der überkommenen Glaubensinhalte. Die bisher untersuchten Dörfer sind jedoch erst relativ späte Gründungen. Dort leben die Nachkommen von Leuten aus dem Gilgitbereich, die während der Expansionsperiode Baltistans verschleppt und in extremen Höhenlagen angesiedelt wurden.[91] In dieser Diaspora ist eine merkwürdige Verschiebung eingetreten. Die Schamanen sind zu Schlüsselfiguren für die gesamten nichtislamischen Traditionen geworden und treten überdies auch noch als politische Führer hervor.

Die Situation zwingt mich, die Darstellung zu gliedern. Zuerst beschreibe ich jene Relikte, die zwar oft außerhalb eines feststellbaren Zusammenhangs stehen, aber wohl insgesamt als Trümmer einer älteren Schicht anzusehen sind. Erst dann versuche ich, jene Komplementärreligion zu zeichnen, die sich bereits in Auseinandersetzung mit dem Islam entwickelt hat. Zum Teil ist sie inzwischen reduziert worden, so daß das im späten 19. Jahrhundert Aufgezeichnete nicht mehr dem lebendigen Glaubensbestand entspricht. Ich muß mich daher in mehreren Zeitebenen bewegen,[92] aber auch in Sphären unterschiedlicher Bewußtseinsrelevanz und Verbindlichkeit.

Es darf uns dabei nicht wundern, daß wir über manche, sonst äußerst wichtige Komplexe fast nichts hören werden – etwa die *rites de passage*. Es sind jene Felder der Kultur, auf denen der Islam für die psychischen Bedürfnisse ausreichte.

5. Als heidnisch empfundene Teile der Volksreligion

a) Kult und Kultlied buddhistischer Darden in Ladakh

Das reichste, aber von der tibetischen Nachbarschaft beeinflußte Material liefern die Darden des Da-Hanu-Gebietes, das an der Westgrenze Ladakhs und damit im Herrschaftsbereich des Lamaismus liegt. Diese Gruppe wird *Machnopa* genannt, ihre Selbstbezeichnung ist *Minaro*.[93]

91 Das trifft nicht für die Darddörfer des Rondu-Bezirkes zu, für die ich im Herbst 1973 Informationen sammeln konnte. Meistens heißt es, der erste Siedler habe seine Heimat in Yaghestan vor nicht allzu vielen Generationen wegen einer Blutrachefehde verlassen müssen.

92 Der Unterschied zu den Kafiren liegt auf der Hand: Dort entspricht die Darstellungsebene eindeutig der Zeit vor 1895/96. Zwar gibt es auch dort ein Nachleben bei einzelnen Individuen (wie sie *Morgenstierne, Edelberg* und *Buddruss* trafen) und ganzen Gruppen (etwa den Kati-Emigranten Chitrals). Aber solche Residuen sind nicht als eigene Phänomene untersucht worden. Die Forscher erkannten zwar, daß man anfing, Götter mit Gestalten der muslimischen Heilslehre gleichzusetzen, aber man fragte vor allem, wie es früher gewesen sei. Vermutlich ist auch zuviel Neues hereingebrochen, als daß sich der überlebende Bestand zu einer klaren Konfiguration zusammenfügen könnte.

93 *Shaw* 1878, S. 7. Vgl. auch *Drew* 1875, S. 430–432. Nach der Karte VI im Werke

CC-0. Agam Tam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Shaw erhielt Auskünfte, denen sich entnehmen läßt, daß die Bekehrung zum Lamaismus zwischen 1830 und 1840 erfolgte. Der Abt des Klosters Shirbachan hingegen erzählte, dieses Ereignis sei erst nach 1860 eingetreten. Noch 1914 vertrauten die Machnopa einem italienischen Besucher an,[94] sie fühlten sich nicht als Buddhisten.

Von Shaw haben wir die Beschreibung des Dorfheiligtums von Da: Es lag auf einer Terrasse oberhalb der Dorfburg über einer steilen Felswand. Ein Steinhaufen, in dem Stäbe mit flatternden Stoffetzen steckten, galt als Sitz einer Göttin, einer *Lha-mo,* ihr Eigenname lautete *Shiring-mo* (*mo* ist das feminine Suffix des Tibetischen). Die Göttin soll die Gründer des Dorfes bei ihrer Einwanderung schon begleitet haben. Bevor sich der Priester in einer alljährlich zu vollziehenden Zeremonie dem Heiligtum näherte, mußte er sich durch Fasten und Waschungen sieben Tage lang reinigen. In der Zeit durften sich ihm die Mitglieder seiner eigenen Familie nicht nähern. Auch sie mußten sich des Salzes, der Zwiebeln, des Gerstenbieres und anderer unheiliger Nahrung enthalten.

Allein trat der Priester vor den Altar, erneuerte die dort niedergelegten Wacholderzweige und deponierte die alten unter einem Felsen, sorgfältig mit Steinen bedeckt. Außerhalb des Jahresfestes wurden unter dem Felsen Ziegen geopfert, wenn ein Dorfbewohner die Gunst der Göttin in einem privaten Anliegen gewinnen wollte.

Innerhalb der Häuser galt die Herdstelle als Sitz der Göttin. Sie bestand aus drei Steinen, der rückwärtige, bis zu zwei Fuß hoch, empfing vor den Mahlzeiten Speiseopfer. Auch ein erster Anteil an der Ernte wurde hier niedergelegt.

Schwere Strafen verhängte die Göttin über jeden, der ihre Gebote mißachtete. Ihre Herrschaft war daher mehr gefürchtet als geliebt, sie wurde eher als eine gemeinsam zu tragende Last empfunden. Verboten war vor allem jeder Kontakt mit Rindern. Alles, was von ihnen kam, Milch, Fleisch, Leder, mußte gemieden werden. Da man die Tiere dennoch zum Pflügen brauchte, behandelte man sie gewissermaßen auf Distanz, vor allem Kälber wollte man nicht berühren. Mit einer Gabel drängte man sie zum Muttertier oder trieb sie fort.

Früher soll der Priester im Zustand des Ergriffenseins durch die Gottheit auch „Teufelstänze" ausgeführt haben. Dann vermochte er zu prophezeien und ihren Willen zu verkünden.

Eine wesentliche Ergänzung dieser Angaben bilden die Texte der beim Bono-na-Feste gesungenen Lieder, die Francke von einem solchen Trance-

Biasutti–Dainelli handelt es sich um die Siedlungen Ganok, Seunit, Garcuno, Da, Lesteàs und Hanu.

94 *Dainelli* 1924, S. 84.

CC-0. Akademisch Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Priester erfuhr.[95] Es sollen achtzehn gewesen sein, vierzehn davon konnte Francke aufzeichnen und interpretieren. Das Fest, das den Namen des Vorfrühlingsfestes von Gilgit trug, wurde nur alle drei Jahre abgehalten, es wies die Züge einer nationalen Feier auf. So wurden z. B. in Lied 6 alle Stationen der Einwanderung von Gilgit und Brushal nach Ladakh aufgezählt. Leider werden die Namen der einzelnen Götter in den Liedern nicht genannt. Die Überirdischen erscheinen insgesamt auf den Anruf: *Mandêde mandêshin* oder *Yandring;*[96] sie nahen in feierlicher Prozession, um am Fest teilzunehmen.

Die Hauptperson auf dem Fest ist jedoch der *Múmmō*. Dieses Wort bedeutet nach Francke „Onkel der Vergangenheit", es wird aber auch ganz allgemein als ehrende Anrede für einen älteren Mann gebraucht. Tatsächlich finden wir bei Bailey im Shina von Gilgit *māmu* mit der Bedeutung „Mutterbruder" oder „Gatte der Schwester des Vaters".[97] Wir müssen uns aber fragen, ob nicht ein Zusammenhang mit jenem Dardfürsten namens *Mummuni* besteht, der in den Berichten der Rajatarangini zu so verschiedenen Zeiten auftaucht, daß Stein auf die Idee kam, es könne sich nicht um eine bestimmte Person handeln, sondern das müsse viel eher eine Rangbezeichnung, ein Titel sein.[98] Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang wichtig, daß im tibetischen Sprachgebrauch des 7.–9. Jahrhunderts n. Chr. „Shang" einerseits „Onkel von der Mutterseite" bedeutete, andererseits aber ein Adelstitel war.[99] Als Bezeichnung für die mächtige Verwandtschaft der Frau soll sich das Wort bei einigen Nomadenstämmen bis zur Gegenwart erhalten haben.

Von diesem Múmmō heißt es nun, daß er die mit Ibexfellen und -hörnern verkleideten Tänzer anführt, die anschließend nach Osten aufbrechen. Er tritt als Vermittler zur Welt der Überirdischen auf und wird deshalb selbst mit göttlichen Ehren umgeben. Die meisten der Lieder beschäftigen sich mit Jagd und Viehzucht, vor allem den Tätigkeiten bei der Ziegenzucht wird breiter Raum gewährt. Das dritte Lied schildert, wie ein Jagdunternehmen durch den Tanz von hundert Jünglingen und hundert Mädchen eingeleitet wird. Den Reigen führt der „Löwenkönig" von Gilgit an. Nach Abschluß der Opferhandlungen wird eine Ibexherde angelockt, gestellt und das beste Tier durch Pfeilschüsse getötet. Nach erneuten Opfern von Mehl und Butter, Milch und Wasser, wird das Wild zerlegt und das Fleisch in hundert Stücke auf-

95 *Francke* 1905a, S. 93–103.
96 Bei späterer Gelegenheit hat *Francke* 1914/1926 II die zitierte Götterbezeichnung aus dem Tibetischen erklärt. In diesem Text taucht auch die Bezeichnung einer weiblichen Gottheit auf. In einem Beschwörungslied, das *Haughton* (1913, S. 180) aufgezeichnet hat, wird die Fee „Ganuli (Ganooli) von Yun (Yan)" erwartet, die den Menschen als Mond erscheint. Vielleicht ist sie eine der „Yandring" der Minaro-Darden. Im gleichen Lied tritt der Riese Suma Ding auf, der – offenbar in einem geschichteten Weltbild – Herr des mittleren oder unteren Bereiches ist.
97 *Bailey* 1924, S. 205.
98 *Stein* 1890, I, S. 312–316.
99 *Bogoslovskij* 1962, S. 27.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

geteilt. Die hundert Burschen bringen ihren Anteil den Eltern heim, aber auch die hundert Mädchen werden bedacht. So kommen Glück und Überfluß über das Dorf.

Das zweite Lied läßt vor uns das Weltbild erstehen: Aus dem Wasser wächst grünes Land, aus dem Land wachsen drei Berge, darauf sprießen drei Bäume, einer weiß, der zweite blau, der dritte rot. Darauf setzen sich drei Vögel. Francke meint hierzu, es handle sich um dieselbe Ordnung, an die auch die Tibeter glauben.

Der Name einer Gottheit, *Zhuni,* wird hingegen in einem Gebet erwähnt, das sich an den Schutzgott einer Sippe dardischer Herkunft wendet und ihn um Erntesegen und die Geburt eines Sohnes bittet.[100] Es wird in dem bereits tibetisierten Khalatse auf Shina gesprochen, weil der Gott noch nicht genügend Tibetisch versteht.

b) Göttergestalten bei den Moslems der Gilgit Agency

Wir haben schon gehört, daß sich die Gilgit Agency die Erinnerung an höhere Wesen erhalten hat, die nicht im islamischen Sinn zu Feen oder Geistern uminterpretiert wurden. Ihre Göttlichkeit ist noch erkennbar, sie sind daher orthodoxen Moslem ein Ärgernis.

Berichte über solche Götter der Vergangenheit verdanken wir schon den älteren Autoren, nur ein Teil konnte durch spätere Untersuchungen überprüft werden. Dafür wurde neues Material bekannt, auch aus Gupis, d. h. aus der westlichen Hälfte der Gilgit Agency.

Es sei mit der Darstellung der weiblichen Gottheiten und ihres Kultes begonnen – entweder waren sie wichtiger oder sie haben sich besser erhalten.

Im Astortal ist bis tief ins 19. Jahrhundert hinein der Kult einer weiblichen Schutzgottheit bestehen geblieben, die für einen Sippenverband zuständig war und noch über ein Bergheiligtum, einen eigenen Priester zum Vollziehen regelmäßiger Opfer verfügte und ein strenges Rindertabu verhängte. Die Erinnerung an sie ist bis heute nicht verblaßt, so daß mir noch 1971 der aus Astor stammende Polizeibeamte Abdul Hameed Khawar die folgenden, nach Ghulam Muhammad[101] zitierten Angaben teils bestätigen, teils ergänzen konnte:

1. Beim Dorfe Naugām am Fuße des Nagishi-Berges lag der Steinaltar der Göttin *Nagi Suchemi.* Des Diebstahls Verdächtigte hatten die Möglichkeit, sich hier freizuschwören. Von einem Mann begleitet, den der König in dieses Amt eingesetzt hatte, dem *Jungmi,*[102] nahten sie sich am Abend dem Altare. Dort wurde unter Anrufung der Göttin eine (weibliche) Ziege geschlachtet und verzehrt. Offenbar nahmen auch noch andere Männer an der Zeremonie

100 *Francke* 1906, S. 413; 1907b, S. 31.
101 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 103.
102 Er erhielt dafür 8 yards Wollstoff.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

teil (vielleicht der Kreis der Mitverdächtigen?). In der Stille der Nacht mußten sie dann unentdeckt in ihre Häuser zurückkehren. Wurde einer von ihnen gesehen, dann hatte er den Streitwert oder den Schaden, der dem Begegnenden widerfahren war, zu ersetzen. Wenn aber dem Hauptverdächtigen in den nächsten Tagen ein Unheil zustieß, dann galt das als Schuldspruch und verpflichtete ihn zur Buße; andernfalls war seine Unschuld erwiesen.

Dazu wird von Abdul Hameed ergänzt, Nagi habe nichts mit den Nāga, den Schlangendämonen der indischen Überlieferung, zu tun: *Nāgé* sei vielmehr der Name des hier lebenden Sippenverbandes. „Suchomi" bedeute „die Reine". Sie sei die Beschützerin dieser Gruppe. Der Titel des ihr dienenden Priesters laute *Bobän.*

2. Das Heiligtum einer weiblichen Gottheit, *Sri Kun,* die als Schwester der Nagi Suchemi galt, lag nach Ghulam Muhammad[103] beim Weiler Shikāng in der Nähe von Gudai im Astorgebiet.[104] Hier beteten die Dorfbewohner um Segen und Reichtum, sie opferten Ziegen und fühlten sich streng an das Rindertabu gebunden. Sie fürchteten, jede Übertretung könne schwere Strafen an Leben und Eigentum nach sich ziehen.

In diesen Kulten ist offenbar die weibliche Gottheit für die gesamte Bevölkerung zuständig. Es gab aber auch Göttinnen, die sich speziell der Frauen annahmen. In Naugām war dies *Shri Bai.* Nach Ghulam Muhammad[105] soll in ihrem Kult ein Priester amtiert haben, der *Boh Bin* genannt wurde (was offenbar dem von Abdul Hameed erinnerten Bobän entspricht). Auch Shri Bai hatte einen Altar aus rohen Felsbrocken, der wie bei den Minaro mit Wacholderzweigen bedeckt war. Kinderlose Frauen wallfahrteten zu ihrem Heiligtum, um zu beten und Ziegenopfer zu bringen. Im Hochsommer nach der Ernte zogen alle Frauen feierlich in bester Kleidung zu dem Altar. Sie schenkten dem Boh Bin eine Ziege. Der warf ein paar Wacholderzweige in die Luft, die Frauen suchten sie zu erhaschen, bevor sie zu Boden fielen. Soviel Zweige, wie eine Frau auffangen kann, soviel Kinder sind ihr verheißen. Zu Ghulam Muhammads Zeiten wurde diese Zeremonie nicht mehr ausgeführt, man kannte aber noch die Kinder des letzten Boh Bin (der vermutlich ein erbliches Amt innehatte).

Ein Stein, bei dem die gleiche Zeremonie vollzogen wurde, soll bei Barmas in der Nähe von Gilgit gestanden haben. Mit ihm verbindet sich der Name *Mulkum.*[106]

Von einem ähnlichen Kult im Haramoshtal erfuhr erstmalig Snoy.[107] Ihm wurde erzählt, daß unterhalb der Siedlung Barche ein Stein liege, der sich in

103 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 111. Als „Sirikun" von *Haughton* (1913, S. 162) erwähnt, nicht in Zusammenhang mit dem Astortal.
104 Naugām und Gudai liegen im gleichen östlichen Seitental des Astorflusses, am Dās Khirim Gah.
105 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 108 f.
106 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 109.
107 *Snoy* Ms. 1957, S. 333.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

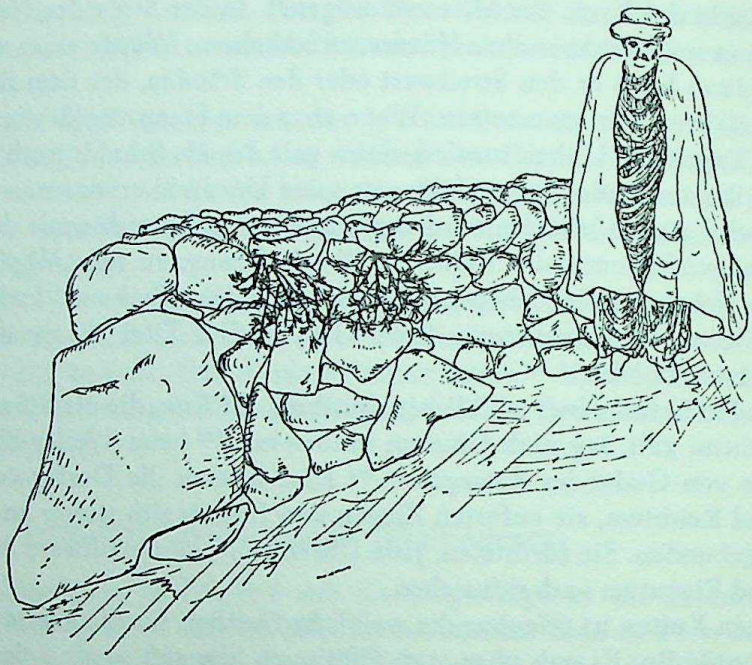


Abb. 3. Altar der Murkum bei Guré (Haramosh-Tal).
Zeichnung Eiwanger nach Aufnahme des Verfassers.

eine Frau verwandle, wenn sich eine Menstruierende in die Nähe wage. Die aus dem „Murkhum-Stein" hervortretende Frau stürze sich auf die Frevlerin, um sie zu erwürgen. „Murkhum" heiße dieses überirdische Wesen.

1958 stieß ich auf ein Heiligtum der gleichen Gottheit in der Nähe von Guré, dem Sommerdorf von Barche.[108] Es ist herrlich gelegen, in fast 3000 m Höhe, gerade gegenüber der gewaltigen Flanke des Haramosh. Unter einem haushohen Felsvorsprung, neben dem ein Wacholderbaum wächst, stand ein aus Steinen roh zusammengefügter Altar, darin steckten – auch damals noch – Wacholderzweige. Unterhalb davon sah man aus Steinen errichtete Sitzbänke zwischen Nußbäumen – noch immer wagte niemand, sie anzutasten. Nahebei sprudelte eine Quelle (Abb. 3). In grauer Vorzeit soll die Göttin *Murkhum* in Gestalt eines (weiblichen) Ibex hier erschienen sein. Sie habe geboten, daß die Frauen einmal jährlich zusammenkommen sollten,[109] um sie zu verehren. Das Opfertier wurde von ihr selbst beigestellt. Es soll ein Ibex (Steinbock) – nach anderer Version eine Ziege – gewesen sein.

Nur e i n Mann sei bei der alljährlich abgehaltenen Zeremonie zugelassen worden, der *Zhabán*. Seine Aufgabe war, das Opfertier zu schächten und das

108 Vgl. hierzu *Jettmar* 1961a, S. 88 f.
109 Später wurde erzählt, auch beim Winterdorf Barche habe es ein Heiligtum der Gottheit gegeben, die dort in blauem Gewand erschienen sei. Daneben stand ein Turm, an dem die Ibexgehörne befestigt wurden.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Fleisch auf dem Altar zu zerlegen. Jede Frau bekam ihren Anteil. Dann tanzte der Priester, nach einigen Aussagen nackt, vor den Frauen, denen er sich mit unzüchtigen Gesten näherte. Diese durften ihn quälen und schlagen.

Vielleicht hatte der Priester – gegen den kein Ehemann etwas einwenden durfte – auch noch weitergehende Rechte. Man habe ihn als „Bock der Frauenherde" bezeichnet.

Freilich waren Amt und Andacht längst verschwunden. Aber immer noch suchen kinderlose Frauen das Heiligtum auf. Von ihnen stammten die Wacholderzweige zwischen den Steinen des Altars.

Im Haramoshtal erinnert man sich an keine männliche Gottheit, die sich mit der Murkum auch nur annähernd vergleichen ließe. Es heißt zwar, es habe früher auch ein Heiligtum der Männer gegeben, es sei aber von einer Geröllawine verschüttet worden, als sich ihm ein Mann näherte, der nach dem Umgang mit seiner Frau die rituelle Waschung unterlassen hätte.

An anderen Plätzen der Gilgit Agency haben sich jedoch auch die Namen männlicher Schutzgottheiten bis zur Gegenwart erhalten. Schon Biddulph erzählt, daß in Chilas – also einer Hochburg fanatischen Sunnitentums – das Andenken an den Gott *Naron*[110] weiterlebte. In Gor, auf der anderen Seite des Indus, soll man noch zu Biddulphs Zeiten den Gott *Taiban*[111] verehrt haben. Bei ihm wurden Eide geleistet. Mein Besuch in Gor im Sommer 1958 ergab zusätzliche Informationen: Die von Biddulph erwähnte „rohe Skulptur eines Pferdes" ist eine natürliche Zeichnung in der Felswand, die den Talschluß überragt. Taiban wurde mir einmal als dunkelfarbiger Riese, dann aber als würdiger Alter, weißgekleidet, mit weißem Turban, beschrieben. Er galt als *Devāko*, d. h. als Halbgott, und soll besonders im Monat Teibanō-mas verehrt worden sein. Dieser Monat entspricht etwa dem Februar und umfaßt damit die Zeit, in der in Gilgit das Bazono-Fest abgehalten wurde.

Das Heiligtum des Taiban (das ich selbst nicht besuchen konnte) soll von Steineichen umgeben im Oberteil des Tales, an der Grenze des fruchtbaren Landes, liegen. Von den Bäumen darf man keine Äste abbrechen, man dürfe seine Notdurft dort nicht verrichten. Die umliegenden Felder müßten mit dem Mist von Ziegen, niemals aber von Rindern gedüngt werden. Es soll ein Fest gegeben haben, bei dem die Jünglinge der beiden mächtigsten Wehrdörfer des Tales im Wettlauf eine brennende Fackel zum Heiligtum trugen. Zurückkehrend brachten sie Zweige des bei dem Heiligtum stehenden Wacholderbaums mit. Diese segenbringenden Zweige wurden an die Türen der Türme geheftet, die vor der eigentlichen Dorfburg liegen und den unverheirateten Burschen als Unterkunft dienten. Auch bei den Opferhandlungen mußten die beiden großen Dörfer von Gor zusammenwirken. Je vierzig Leute entsandten sie mit einem stattlichen Ziegenbock zu dem Heiligtum, je fünf

110 *Biddulph* 1880, S. 16 f.
111 *Biddulph* 1880, S. 15.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

davon traten vor den Altar und fragten feierlich dreimal, ob Taiban bereit wäre, ihre Gabe anzunehmen. Wenn sich die Ziege dreimal geschüttelt hatte, galt das als Zustimmung – sie wurde geschlachtet. Das Fleisch wurde ins Dorf gebracht, die Knochen mußten zurückbleiben.

Die Berichte über alle bisher aufgeführten Göttergestalten stammen aus dem Osten. So bedeutete es eine Überraschung, daß ich 1971 erfuhr – und miterlebte –, daß in Gupis, also im äußersten Westen der Gilgit Agency, der Glaube an eine Beschützerin der Frauen lebendig geblieben ist. Sie heißt *Chartoi-Dadi*[112] nach dem kleinen Tal, in dem das Tor ihres Palastes sichtbar ist. Diese Stelle konnte ich aufsuchen: Es ist eine natürliche Felsbildung an einer Steilwand, die tatsächlich an ein riesiges Tor von fast 20 m Höhe erinnert. Die Chartoi-Dadi erscheint wenigen Auserwählten, meist jungen Mädchen, als schöne, aber weißhaarige Frau. Zwei riesige schwarze Hunde mit langen Ohren begleiten sie. Sie haßt alle Unreinheit, auch Pfefferschoten und Zwiebelgeruch, so daß die Einheimischen – nicht die Zugewanderten – es vermeiden, solche Pflanzen selbst anzubauen. Menstruierenden Frauen war es streng verboten, sich ihrem Sitz zu nähern. Sie durften nicht einmal einen Blick auf das „Tor" wagen. Die Chartoi-Dadi verlangt einen Tribut für jedes Mädchen, das talabwärts verheiratet wird. Bringt man eine Braut in ihr neues Heim, dann wird an der Straße unterhalb des „Tores" eine Ziege geschlachtet und das Fleisch in ihrem Namen verteilt. Passiert eine Frau, die inzwischen geboren hat, neuerlich die Stelle talab, ist wiederum ein Opfer fällig. Ein Jeep, der mich mitgenommen hatte, hielt plötzlich auf der gegenüberliegenden Talseite auf dem Weg von Yasin nach Gupis. Ein Huhn wurde geschlachtet, und man erklärte mir, unter den Passagieren befände sich eine Frau mit einem Neugeborenen, die um ihr Kind fürchte, falls man das Opfer nicht vollziehe.

Bei dieser Gelegenheit sei festgehalten, daß im nichtislamischen Kult Dardistans keinerlei Statuen oder Holzbauten größeren oder kleineren Ausmaßes verwendet wurden. Es gab roh aus Steinen aufgeschlichtete Altäre, Steinbänke (oder Mauern), Steinpaare (mit einem stehenden und einem liegenden Stein) sowie Menhire, die man herangebracht und aufgerichtet hatte, wobei man unter Umständen übernatürliches Einwirken unterstellte. Außerdem kannte man die Verehrung einzelner markanter Felsen oder ganzer Felsformationen. Mehrfach hören wir von heiligen Bäumen, Symbolen der Gottheit oder eines Ahnen. Von Kulthandlungen, die daran anknüpfen, berichtet ausführlich Snoy,[113] meist aus Bagrot. Er erfuhr, daß die Hirten zur Verehrung der Peri auch heute noch Steinbänke errichten, die *maró* genannt werden. Man könnte also sagen, von den vielen Typen heidnischer Heiligtümer, wie wir

112 Also „Großmutter Chartoi". – Das hier vorgelegte Material ist noch nicht im einzelnen publiziert.
113 *Snoy* Ms. 1959, S. 328–334.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

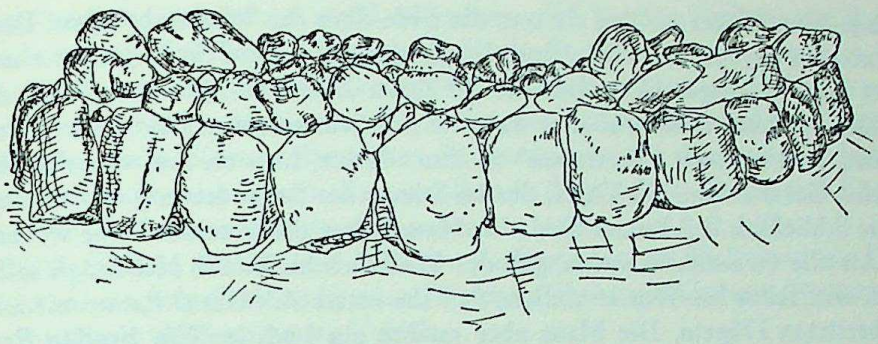


Abb. 4. Steinkreis (mit Steinschüttung im Inneren). Solche Anlagen (Durchmesser: 3–5 m) kommen im Untertal von Yasin am Westufer des Flusses bis zu seiner Mündung vor, andere wurden bei Chachi in Ghizar beobachtet (*Schomberg* 1935, S. 45). Zeichnung Eiwanger nach einer Aufnahme von A. Friedrich.

sie bei den Kafiren kennenlernten (und auch bei den Kalash wiederfinden werden), waren die einfacheren auch über das Dardgebiet verbreitet.

Verbindungen mit mythischen Personen sagte man Steinkreisen in Yasin nach, die schon von Biddulph erwähnt werden.[114] Der sowjetische Forscher Litvinskij glaubt, diese Anlagen mit Steinkreisen im westlichen Pamir in Verbindung bringen zu können.[115] Ein solcher Steinkreis wurde ausgegraben. Man vermutet, daß er im Rahmen eines komplizierten Bestattungsrituals angelegt wurde. Die beste Dokumentation über die Anlagen in Yasin hat A. Friedrich zusammengestellt. Daß diese heute noch verehrt würden, ist mir bei meinem Besuch nicht aufgefallen (Abb. 4).

c) Schöpfungsmythen

Ohne Beziehung zu den bisher erwähnten Göttern ist eine zunächst überaus rätselvolle, bisher nur von Ghulam Muhammad[116] mitgeteilte Schöpfungsmythe. Der Inhalt läßt anfangs an die nordasiatischen Tauchmythen denken; bei näherer Betrachtung merkt man Anklänge an die eigenartige dardisch-tibetische Mischwelt, die wir aus Franckes Hochzeitsliedern kennen:[117]

Am Anfang war die Welt mit Wasser bedeckt, das zum Teil gefroren war. Darauf lebten einige Yath (Riesen)[118] unter Yamlo[119] Hal Singh, ihrem Herr-

114 *Biddulph* 1880, S. 57 f. (Kesar oder auch Mirza Katchat).
115 *Litvinskij* 1964, S. 157.
116 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 107 f.
117 Vgl. *Francke* 1923, z. B. S. 8.
118 Die *Yath* sind mit der von *Lorimer* (1929, S. 526) *Yaṣh* genannten Kategorie identisch.
119 *Yamalo* ist der Name von Dämonen. Sie wohnen in den höchsten Bergregionen. (*Snoy* erhielt in Bagrot die Angabe, daß sie sich auch in Wäldern und auf Weiden aufhalten. Ms. 1957, S. 271.)

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

scher. Eines Tages wollten sie nun die Erde über das Wasser bringen. Dazu brauchten sie aber die Hilfe eines Wolfs namens Bojare Shal, der an einem Ort namens Milgamok („altes Eis")[120] lebte. Zuerst schickte man Rogi, das Glück, als Boten zu ihm, aber er weigerte sich, jemandem zu folgen, der jedem diene. Erst als man „Vertrauen" zu ihm schickte, kam er. Auf dieselbe Art mußte Garai Patan, ein Vogel, der im Schnee der Berge lebte, gebracht werden. Schließlich ließ Bojare Shal eine Maus holen, die in seiner Nähe wohnte.

Als alle versammelt waren, gab der Wolf Befehl, Yamlo Hal Singh sollte sich als Pfeiler ins Wasser stellen. Auf ihn setzte sich Garai Patan mit ausgebreiteten Flügeln. Die Maus aber machte ein Loch ins Eis, brachte Erde hervor und streute sie über die Schwingen des Vogels. Als seine Flügel alles Wasser bedeckten, brachte die Maus alle Erde hervor, die unter dem Wasser gewesen war. So kam die Erde über das Wasser.

Auch die Erklärungen, die man noch heute in Gilgit für das Entstehen von Sonnen- und Mondfinsternissen gibt, passen nicht recht in die gegenwärtig vorherrschenden Tendenzen im Volksglauben. Um so besser lassen sie sich aus altindischen Traditionen ableiten. Die Version, die Ghulam Muhammad[121] aufgezeichnet hat, ist verhältnismäßig inhaltsarm: Es gibt einen Riesen Grahn (oder Grahán),[122] der Sonne und Mond verschlingen will. Manchmal gelingt es ihm auch. Die Menschen erfaßt dann Furcht, sie schlagen auf ihre Chapatibleche, beten und schreien. So wird Grahn schließlich vertrieben und um seine Beute gebracht. Schwangere Frauen dürfen niemals zu dem verdunkelten Gestirn aufsehen, sonst wird ihr Kind taubstumm geboren oder bald sterben.

Nach einer anderen Version[123] heißt es – sehr viel beziehungsreicher: Grahan hätte einen Schnitt am Hals, oder aber, man habe ihm den Kopf abgeschnitten, daher könne er Gestirne verschlingen, sie kämen jedoch wieder zum Vorschein. Damit ist die Verbindung zum Drachen Rāhu hergestellt, von dem eine frühe Quelle erzählt, er sei für die Völker des indischen Nordwestens zuständig.[124] Bei der Betrachtung des kafirischen Materials kamen wir bereits auf diesen Komplex zu sprechen.

Einer dritten Version zufolge verdunkelt Grahn die Sonne aus Trauer, weil ein guter König gestorben ist.

d) Bestattungsformen nichtislamischer Tradition

Man kann die Liste der nichtislamischen und auch im heutigen Volksglauben nicht voll integrierten Elemente der Vergangenheit nicht abschließen,

120 *Bailey* 1924, S. 140: Shina *gămŭ'k* = Eis.
121 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 107.
122 *Graha*, „der Ergreifer", ist Beiname des Dämons Rāhu der indischen Mythologie. Vgl. *Dowson* 1961, S. 253.
123 Mehrfach von mir aufgezeichnet.
124 *Masson-Romodin* 1964, S. 212.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ohne noch einmal darauf zurückzukommen, daß bei der Eroberung Gilgits Verbrennung der Toten als vorherrschende Form der Beisetzung noch in frischer Erinnerung war.[125] Erst um 1820 soll sich die orthodoxe Erdbestattung durchgesetzt haben. Aber noch 1877 verlangte ein alter Mann auf dem Totenbett von seinen Söhnen, die sollten ihn zusammen mit seinen Besitztümern verbrennen. In noch älteren Zeiten soll es in Gilgit, Gor, Hunza und Nagir auch Witwenverbrennung gegeben haben.

Nach Ghulam Muhammad fand die Verbrennung am Flußufer statt. Der Platz wurde *Jaiṇ* (Biddulph) oder *Jainkish* (Ghulam Muhammad) genannt. Snoy notierte als Bezeichnung *Yekish.*

Die Knochen wurden zusammen mit Schmuckstücken, hölzernen Spinnwirteln und anderem Gerät in Gefäße aus Holz oder in runde Tongefäße gesammelt, die mit Birkenrinde ausgelegt waren. Sie vergrub man am Fuße eines Berges auf dem *Dewaro* genannten Platz.

Möglicherweise in vorislamische Zeit geht die Aussetzung der Toten in eigenen Räumen zurück, mit der wir uns noch ausführlich befassen müssen.[126] Der Zusammenhang dieser Sitte mit den religiösen Traditionen der iranischen Welt ist unverkennbar. In dem vorliegenden Material lassen sich aber keine Jenseitsvorstellungen erkennen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit den eben angeführten Bestattungsformen stehen.[127]

6. *Weltbild der Shinasprecher*

Wir hatten festgestellt, daß ein Teil der in der Gilgit Agency lebendigen religiösen Traditionen in offenem Gegensatz zum Islam steht und daher im Lauf der letzten Jahrzehnte immer stärker zurückgedrängt worden ist. Die jetzt noch aktuellen Reste nimmt man in den Kreisen der Orthodoxen nur mit Bedauern zur Kenntnis. Daneben gibt es jedoch ein Weltbild und eine eng damit zusammenhängende Dämonologie, die in den Freiraum eingepaßt sind, den der Islam – der ja immer mit dem internen Aberglauben selbst seiner eifrigsten Verfechter leben mußte – ohne Schwierigkeiten einzuräumen bereit ist.

Suchen wir zuerst einmal, das Weltbild darzustellen. Es kennt Polaritäten in mehreren sich ergänzenden und überschneidenden Bereichen:

Erlebt und gestaltet wird zunächst der Gegensatz zwischen der vom Menschen geschaffenen und geordneten Kultursphäre und der Natur. Das „Kot",[128]

125 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 111. *Biddulph* 1880, S. 113 ff. *Snoy* Ms. 1959, S. 224. *Haughton* 1913, S. 207.

126 *Jettmar* 1967a, S. 69–72.

127 Außerdem gibt es auch noch Erdbestattung mit nicht islamisch regulierter Orientierung. Vgl. *Snoy* Ms. 1959, S. 40.

128 *Bailey* 1924, S. 149: *kōṭ. Lorimer* 1938 (III), S. 235. Solche Dorffestungen gibt es

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

die eng zusammengedrängte Wohnburg der Vergangenheit, ist ganz danach angetan, das Gefühl zu bestätigen und auszudrücken, der Mensch müsse sich gegenüber der Außenwelt einigeln.[129] Aber auch der von Menschenhand mit Terrassen und Kanälen umgestaltete Boden ist ein Teil seines Geheges. Es wird deutlich empfunden, daß das Getreide und die vom Menschen gesetzten und gepflegten Nutzbäume diesem Bereich angehören.[130] Sie sind auch wirklich meist von außen mitgebracht.

Auf der anderen Seite steht, immer umgreifend, denn nirgends schließen sich die Oasen zu einer zusammenhängenden Kulturlandschaft zusammen, die übermächtige Bergnatur. Zwischen ihr und dem Fruchtland des Menschen gibt es keine fließenden Übergänge; in einem Bewässerungsgebiet ist die Grenze jederzeit sichtbar.

Die Berge verstellen gleichsam den Ausblick in die Weiten der Welt. Es gibt keinen kosmologischen Prospekt, in dem ferne Kontinente und umgebende Ozeane vorkommen, wie in der indischen Tradition. So sind die von den einzelnen Tälern losgelösten Himmelsrichtungen wenig interessant.[131] Auch der Himmel scheint die Phantasie nicht annähernd so zu beschäftigen wie bei anderen Völkern, etwa jenen der Steppe. Es ist charakteristisch, daß das Kalendersystem von Beobachtungen ausgeht, an welchem Punkt des Gipfelkranzes die Sonne während bestimmter Phasen der Vegetationsperiode aufgeht, jeweils von einem festen Punkt im Tal betrachtet. Die Stelle, wo sie während der Wintersonnenwende erscheint, wird als ihr „Nest" bezeichnet – was doch heißen muß, daß auch sie einer Dimension angehört, die nicht ferner ist als jene Bergspitzen.[132]

Die Bergnatur gilt aber nicht in ihrer Gesamtheit als erhaben und heilig, so wie sie ein Naturfreund heute einschätzen würde. Sie ist auch nicht durchweg feindlich und bedrohlich, sie wird vielmehr nach dem Prinzip der Reinheit in Zonen gegliedert. Man könnte sagen, daß jenes Wertungsprinzip, das bei den meisten Trägern indischer Sprachen auf die menschliche Sphäre angewandt wird und dort zur Kastengliederung und zur Unterscheidung reiner und unreiner Handlungen und Situationen führt,[133] hier auf die Umwelt projiziert und in gewaltiger Weise anschaulich geworden ist.

Als Inbegriff der Reinheit gelten die Berggipfel, vor allem jene, die durch

auch im östlichen Kolonialgebiet, z. B. in Khalatse, sie werden als typisch dardisch empfunden. Vgl. *Francke* 1906, S. 413.

129 Die Dämonen werden als „Äußere" aufgefaßt. *Darniji* ist ein häufiger Name für sie. *Lorimer* 1929, S. 520: *derniji mā* = „äußere Mutter".

130 Ein großer Teil der nun folgenden Darstellung fußt auf meinen Feldnotizen von 1958 und 1971.

131 Im Verlauf der Saatzeremonien, an denen sich der Fürst beteiligt, sind sie wichtig. Das ist aber ein Indiz für die externe Ableitung der Herrschaft und ihres Brauchtums.

132 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 2, 125–129. *Lentz* 1939, S. 65–67.

133 Vgl. hierzu *Dumont* 1966, S. 69–90.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ihre Höhe und den Eispanzer ihrer Flanken – vor dem frevelhaften Anstürmen europäischer Bergsteiger – dem Menschen unzugänglich waren. Rein sind auch die Felsregionen und die in sie eingebetteten Almen. Darunter rangieren jene Talabschnitte, in denen schon Felder und Dörfer des Menschen liegen. Als unrein und gefährlich werden die Talausgänge betrachtet, die häufig schluchtartig verengt und siedlungsfeindlich sind. Daß es im tief eingeschnittenen Industal Fieber, d. h. Malaria, gibt, mag als Bestätigung empfunden worden sein.

Der Fluß bildet gleichsam die Achse dieses Systems, die stete Verbindung der horizontal wie vertikal voneinander abgesetzten Sphären.

Die Pflanzen sind insgesamt bereits durch ihren Standort auf einen bestimmten Grad der Reinheit festgelegt. Man empfindet es als Bestätigung, daß die schönsten und den reichsten Duft ausströmenden Blumen auf den Bergeshöhen gedeihen. Als Konzentrat jener Reinheit aber, die gleichzeitig auch als Heiligkeit aufgefaßt wird, gilt der Baumwacholder.[134] In vielen Ritualen wird er als Symbol des Göttlichen gebraucht. Dabei mag der starke, die europäischen Varietäten unvergleichlich übertreffende Duft wichtig sein. Am stärksten kommen die aromatischen Öle zur Geltung, wenn man das Laub verbrennt, auch dann, wenn man es vorher mit Ghi überschüttet hat; daher wird der Rauch der auf offener Pfanne schwelenden Zweige oft zur Reinigung verwendet. Er dient aber schon ganz allgemein zum Herstellen einer numinosen Atmosphäre. Es ist schwer, sich der feierlichen Wirkung des Wacholderduftes zu entziehen.

Als Inkarnationen des Reinen und Heiligen in der animalischen Sphäre gelten Steinbock (Ibex, Capra sibirica) und Wildziege (*Markhor*, d. h. wörtlich „Schlangenfresser", Capra Falconeri). Die feierliche Bezeichnung für beide lautet *Mayaro*. Manche Informanten geben an, auch das Wildschaf (das aber nur im Bereiche der Karakorumhauptkette vorkommt) gehöre zu der gleichen Kategorie. Seltener wird der Glanzfasan (Lophophorus impeyanus)[135] miteinbezogen, gelegentlich hört man auch von der Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Adlers.

Die Brunftzeit der Mayaro-Tiere fällt in den Winter. Man behauptet, daß die Markhorböcke erst dann wieder zur Herde der weiblichen Tiere stoßen, wenn die Sonne in ihr „Nest" eingerückt ist.[136] Als weitere Querverbindung wird aufgefaßt, daß das Laub des immergrünen Wacholders den Mayaro-Tieren als Winternahrung dient.

Es gibt nun ein Tier, das, obwohl in der Gewalt des Menschen und somit sei-

134 *Müller-Stellrecht* 1972, S. 205–208. Auch Spandur, eine Grasart, gilt als heilig und wird zum Räuchern verwendet (vgl. *Andreev* 1953, S. 50: „sipandar" = *Peganum harmala*). Von einem Räuchergras erzählt *Snoy* Ms. 1957, S. 214.
135 *Jettmar* Ms. 1957 I, S. 133–160.
136 Vgl. *Kennion* 1910, S. 74. *Haughton* 1913. *Lentz* 1939, S. 23.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ner Kultursphäre zugehörig, sich doch auch in der Natur der Berge behaupten kann, nämlich die Hausziege. Auch die Ähnlichkeit (die etwa in der Gehörnbildung evident ist, speziell zum Markhor) mag mitgespielt haben, dieses Tier in den „Bocksgeruch der Heiligkeit" zu bringen.[137] Man glaubt, daß es sich um eine echte Verwandtschaft handelt, zumindestens, daß sich Mayaro-Böcke mit Hausziegen paaren, wenn diese sich allzuhoch emporwagen. So wird die Hausziege als heiliges und reines Tier, als ein in die Menschenwelt versetzter Abkömmling des Mayaro-Geschlechts empfunden. Die Stimmigkeit des Systems wird noch dadurch erhöht, daß der immergrüne Baum, der den Ziegen das Winterfutter liefert, nämlich die Steineiche (Quercus ilex), ebenfalls als rein und heilig gilt.[138]

Andere Haustiere gelten eher als neutral, erstaunlicherweise auch das Pferd – obwohl man von ihm zu erzählen weiß, daß es früher in die Berge gekommen sei als die Menschen. Das Rind dagegen wird geradezu verteufelt. Alle seine Produkte sind so unrein, wie die der Ziege rein sind. Meidungsvorschriften, die auf diesem Verhältnis basieren, werden uns noch eingehend beschäftigen.

Eine entsprechende Gliederung – uns bereits von den Kafiren vertraut – gibt es nun unter den Menschen. Der Mann ist der hellen oberen Sphäre zugeordnet – er ist rein, wenn er sich nicht durch den sexuellen Kontakt mit der Frau, die dem dunklen unteren Prinzip verhaftet ist, befleckt. Manchmal entsteht der Eindruck, als werde nicht die Frau in allen Lebensäußerungen abgewertet, sondern nur ihre Sexualität. Junge Mädchen und Frauen vorgerückten Alters sind daher eher den Männern gleichgestellt.

Wir werden sehen, daß sich dennoch die Reinheit der obersten Region in weiblichen Genien verkörpern kann. Frauen können als Spenderinnen der Muttermilch feierliche Bindungen eingehen, die der Mann nur nachspielen kann.

Man könnte diese ambivalente Position des Weiblichen mit der aus unserer eigenen Kultur geläufigen Vorstellung vergleichen, daß das „Ewig-Weibliche" den Mann emporzieht und beflügelt – daß es aber auch fesseln und entweihen kann. Zwischen diesen Polen steht der Mann.

Hier liegt der Anschluß zu einer weiteren Grundthese dardischen Volksglaubens: Der Mensch vermag nicht allein aus den Kräften der von ihm selbst geschaffenen Sphäre zu bestehen. Er bedarf des Äußeren Bereichs, wir würden sagen, der wilden, ungezähmten Natur. Sie gibt ihm Bestätigung, Segen und Fruchtbarkeit. Das gilt in erster Linie vom Mann. Während die Frau durch

137 Bocksgeruch gilt tatsächlich nicht als unangenehm – was der Besucher vielleicht nicht so rasch nachvollziehen kann. So bringt man es fertig, mangelhaft gegerbte Markhorfelle als Schlafunterlage zu verwenden – offenbar weil ihr Duft selbst für Ungeziefer zu kräftig ist.

138 *Stein* 1928, I, S. 15.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ihren Aufgabenkreis in jenem inneren Raum festgehalten wird, den der Mann zu ordnen sucht, muß er selbst an der Peripherie leben und sie überschreiten. Männliche Phantasie hat wohl bei der Ausgestaltung der dämonischen Wesen dominiert, mit denen der Außenbereich erfüllt wird, in denen er sich verkörpert. Heute noch kann man ein fast geschlossenes System feststellen, eine Dämonologie, die neben dem Islam zu bestehen vermag. Allerdings knüpft sie oft an Geistervorstellungen an, die auch den Bekehrern vertraut waren, teilweise werden deren Bezeichnungen gebraucht.[139] Die Dämonenwelt ist aber auf dardische Weise wie die Natur in Schichten unterschiedlicher Reinheit geteilt, wobei es Aufgabe des Mannes ist, an Mißgunst und Verlockung der unteren Region vorbei den Kontakt mit der höchsten Reinheit herzustellen.

Was hier entwickelt wurde, ist ein Modell. Es wäre daher falsch, im einzelnen eine allzu große Konkordanz zu erwarten. In dem Augenblick, in dem konkrete Gestalten mit zunehmend individueller Charakterisierung ins Spiel kommen, wird der heterogene Aufbau des Traditionsgutes wieder deutlich. Man gewinnt den Eindruck, als hätten sich hier Angleichungsprozesse abgespielt, die nicht ganz zum Abschluß gelangt sind.

7. *Dämonologie*

Die Frauen jener Gattung außerirdischer Wesen, die der obersten, reinen Zone zugeordnet sind, heißen *Peri*. Diese Bezeichnung läßt sich nicht aus dem Sanskrit ableiten, wohl aber aus dem Avestischen, dennoch rechnet sie Lorimer zum Grundbestand des Shina.[140] Ich weiß allerdings nicht, was gegen die Annahme sprechen würde, eine einheimische Vorstellung sei mit einem iranischen Lehnwort bezeichnet worden, vielleicht erst nach der Islamisierung. *Barai* oder *Bari* (Plural: *Barian* oder *Barizāt*) ist nur eine Variante, obgleich von Snoy in Bagrot eine abweichende Bedeutung notiert wurde.[141] Eine sicher einheimische Bezeichnung, die ungefähr das gleiche Bedeutungsfeld hat, lautet *Darniji*.[142] Kaum davon unterschieden werden die bei Lorimer erwähnten *Dē.ū*.[143] Sucht man nach Ausdrücken in europäischen Sprachen, um diese Kategorie höherer Wesen zu benennen, stößt man unwillkürlich auf „fairy", deutsch Fee, was

139 Z. B. *„Jinn"*. Vgl. *Lorimer* 1929, S. 516 ff.
140 *Lorimer* 1929, S. 516–518. Vgl. hierzu *Berger* 1960, S. 661: *pári* oder *baráai*.
141 *Snoy* Ms. 1959, S. 269–270. Vgl. *Lorimer* 1938, III, S. 437, mit Hinweis auf *Leitner*.
142 Möglicherweise zu dem Wort *darinu* „strange, foreign" gehörig. Vgl. *Bailey* 1924, S. 137. Bei *Lorimer* 1929, S. 520, findet sich der Ausdruck *derniji mā* „outside mother". Vgl. auch *Snoy* Ms. 1959, S. 258–268. Er schreibt *Darniši*.
143 *Lorimer* 1929, S. 516–521. Zu Sanskrit: *dēva* gehörig – vielleicht die ursprüngliche Bezeichnung.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

auch noch – zufällig – an *peri* anklingt. Eine Reihe von Autoren hat sich schon dieser freilich verhamlosenden Übertragungsmöglichkeit bedient.

Dazu paßt, daß man fast nur von weiblichen Peri hört, selten von männlichen Partnern gleichen oder ähnlichen Namens.[144] Vermutlich sind weiblich gedachte Gestalten besser geeignet, den Gegenpol in einem vom Manne aufgebauten Spannungsfeld darzustellen .

Es ist daher kein Wunder, daß diese Feen ambivalent geschildert werden.[145] Schön und blondhaarig sollen sie sein, ihr Gesicht rot und weiß wie das der Europäerinnen. Manchmal heißt es ganz konkret, sie sähen aus wie englische Ladies.[146] Auch ihre Kleider seien von europäischem Schnitt, ihre bevorzugte Farbe sei blau oder grün.[147] Daneben stehen allerdings Angaben, die Peri seien unheimlich, ihre Augen stünden senkrecht, ihre Zehen seien nach rückwärts gerichtet.[148] Gelegentlich hört man sogar, sie seien alte Weiber mit hauerartigen Zähnen.

In diesem Dilemma hat man sich auf eine realistische und einleuchtende Weise geholfen: Man unterscheidet zwischen den häßlichen Perimüttern – mit den schwarzen Kappen der Verheirateten – und deren schönen Töchtern, die noch die weißen Kappen der Mädchen tragen. Solche junge Peri sind es vor allem, die eine engere Bindung zu den Menschen eingehen. Sie heißen deshalb *Rachi,* Beschützerin.[149] Nur aus Hunza sind mir Angaben bekannt, die Peri seien kleiner als irdische Frauen. Allgemein aber wird ihre Zauberkraft hervorgehoben: Sie sind mächtig, sie können sich in jede Gestalt verwandeln, auch in die eines nahen Angehörigen, sie können fliegen, wobei sie allerdings ihrerseits die Reinheitsgebote einhalten müssen.

Den Feen wird nun in der oberen Welt ein recht menschliches Leben nachgesagt: Auf den markantesten Bergen, die die Täler des Dardgebietes überragen, also Nanga Parbat (Diāmir),[150] Rakaposhi, Dubani und Haramosh, haben sie ihre Dorfburgen, in denen sie Schätze horten. Hier leben sie als Familien unter der Herrschaft einer Königin. Manchmal heißt es, daß es bei diesen höchsten Bergen Milchquellen gibt, die Teiche speisen, in denen die

144 Als Name der männlichen Feen wurde mir *periān,* d. h. der mißverstandene persische Plural, genannt.

145 Die nun folgenden Darstellungen können nicht überall durch Zitate belegt werden, da sie zum großen Teil auf den Expeditionstagebüchern der Deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 beruhen. Es liegen Manuskripte von *Friedrich, Snoy* und *Jettmar* vor. In nächster Zeit wird davon das von *Snoy* in Bagrot gesammelte Material publiziert werden.

146 Vermutlich haben Begegnungen mit den ersten Damen, die die lange Reise bis Gilgit unternahmen (z. B. als Gattin eines hohen Beamten wir Mrs. *Lorimer*) so ihren folkloristischen Niederschlag gefunden.

147 *Lorimer* 1929, S. 519.

148 Vgl. *Jettmar* 1960b, S. 124.

149 *Lorimer* 1929, S. 522, *rāçhi* von Sanskrit: *rakṣ-* „schützen". Auch Amulette werden mit diesem Ausdruck bezeichnet.

150 Die Fee des Nanga Parbat heißt nach *Lorimer* 1929, S. 519, *Mādi.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Feen baden. Wenn sie ihre Höhen verlassen, nehmen sie meistens Tiergestalt an. Sie erscheinen als Mayaro, aber auch als Adler. Dieser Vogel darf zum Unterschied von den Mayaro-Tieren niemals gejagt werden. Vereinzelt gibt es Erzählungen, in denen sie auch als Krähen von den Opfergaben fressen.[151]

Mit ihrem Erscheinen in Tiergestalt mag zuammenhängen, daß von ihnen erzählt wird, sie nährten sich von den Zweiglein des Wacholderbaumes.[152] In Menschengestalt erscheinen sie meistens, wenn sie sich Menschen nähern wollen – sie sprechen dann Shina, selbst im Burushaskigebiet –, aber man sieht sie auch bei ihrer täglichen Beschäftigung, beim Hüten ihres Viehs, der Mayaro-Tiere. Das bedeutet, daß die Ziegenhaltung bei den Menschen nur eine Wiederholungshandlung ist, das Nachvollziehen einer göttlichen Tätigkeit, bei der allerdings der Mann eine Aufgabe übernimmt, die bei den Überirdischen von Frauen wahrgenommen wird. Aus einigen Hinweisen läßt sich entnehmen, daß sie die Eigentümerinnen aller Bäume sind, die in der Wildnis wachsen, aber in besonders enger Beziehung stehen sie zum Wacholder. Eine ähnliche Beziehung zum Ackerbau fehlt, obwohl gelegentlich erwähnt wird, daß es auch in ihren Dörfern Korn gibt wie in denen der Menschen.[153]

So gefährlich es ist, ihren Zorn zu wecken, so hilfreich und segenbringend sind sie, wenn es jemand gelingt, ihre Gunst zu erringen. Wir werden noch sehen, daß Schamanen und Jäger auf ihre Unterstützung angewiesen sind. Manchmal verlieben sie sich in einen Mann.[154] Wenn sich ihm eine Peri als schönes Mädchen – unter Umständen sogar in Gestalt der eigenen Frau – nähert, kann er sie durch einen Trick in seine Gewalt bringen. Gelingt ihr aber durch List, sich zu befreien, dann wird sie sich an ihm rächen. Ein Mann kann es aber auch fertigbringen, sie in die Mutterrolle zu drängen und sich von ihr adoptieren zu lassen – dann hat er ihren unwandelbaren Schutz. Andererseits heißt es von den Feen, sie seien so rein und heilig, daß sich jeder Gedanke an eine sexuelle Verbindung mit ihnen von vornherein verbietet. Manche Erzählungen scheinen anzudeuten, daß jeder Mann eine Rachi hat, die über ihn wacht – also eine Art Schutzengel.[155] Vereinzelt scheint eine enge Be-

151 Vgl. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 227 ff. *Snoy* Ms. 1959, S. 258–268. Als eine ihrer Erscheinungsformen erwähnt er Bienen oder Wespen. Am Nanga Parbat soll ein Baum stehen (offenbar ein Nadelbaum), dessen Samen Korallen und Perlen sind. Als ein kühner Mann bis hierhin vordrang und einen Sack voll raubte, wurde er von den Peri in Gestalt unzähliger Schlangen verfolgt, die ihn erst verließen, nachdem er ihnen auch die letzte Koralle bzw. Perle vorgeworfen hatte. Diese Sage wurde von *Leitner, Annesley* (1874) und *Haughton* (1913, S. 103 f.) aufgezeichnet.

152 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 104.

153 *Snoy* Ms. 1959, S. 259. *Jettmar* Ms. 1957, II, S. 85 f. und 145.

154 Hierzu vgl. bereits *Lorimer* 1929, S. 521.

155 Nach *Lorimer* 1929, S. 522. Hierzu *Snoy* Ms. 1959, S. 262 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ziehung zwischen dieser Art von Beschützerinnen und der Sippe ableitbar zu sein.[156] Friedrich folgerte daraus, die Vorstellung von den beschützenden Ahnenseelen habe zum Aufbau der Peri/Rachi-Komplexe beigetragen.

In manchen Gebieten, z. B. im Bagrot- und im Haramoshtal, glaubt man, daß die durchweg weiblich aufgefaßten Peri männliche Partner haben, die mit ihnen die höchsten Höhen bewohnen, aber plump und ungeschlacht sind, von übermenschlicher Größe. Der Name dieser Unholde, *Yamalo* (Mehrzahl: *Yamale*),[157] wird von den des Englischen kundigen Einheimischen selbst mit „giant", also „Riese", übersetzt. Die Yamale sind Jäger, ihre Beute Menschen in Gestalt der Mayaro-Tiere. Mit der Seelenvorstellung, die sich hier abzeichnet, werden wir uns später noch zu beschäftigen haben.

Hier sind offenbar Überlieferungen anzuschließen, die Leitner aufgezeichnet hat.[158] Er erzählt von Dämonen, *Yatsh* genannt – vermutlich eine Wiedergabe des von Lorimer erwähnten Wortes *Yaṣḥ* –, die von gigantischer Größe sind. Sie haben nur ein Auge und das mitten auf der Stirn. Sie herrschen über die Berge und hassen den Ackerbau. Seit der Einführung des Islams aus ihren Besitztümern vertrieben, erscheinen sie nur noch bei Nacht, um die Gläubigen zu belästigen. Wichtig ist der Hinweis, daß sie ein Schloß unter der Erde haben sollen, das man erreicht, wenn man durch das Erdloch steigt, das beim Ausreißen einer bestimmten Pflanze entsteht. Menschen, die in ihr Reich eindrangen, haben sie mit Kohlen beschenkt, die sich an der Oberwelt in Gold verwandelten. Im übrigen haben sie doch nicht jene Kraft, die den Peri vorbehalten ist.

Wir haben es also hier mit der Vorstellung zu tun, daß es unter einer weiblich gedachten obersten Geisterschicht männliche Dämonen gibt, plump und meist bösartig. Daneben steht ein anderes Modell, das an die eingangs dargestellte Peri-Konzeption anknüpft: unter den in Familien lebenden Peri gibt es ein weiteres, ebenfalls Männer und Frauen umfassendes Dämonengeschlecht, das in einem, wenn auch vergeblichen Kampf mit den höheren Mächten steht. In Bagrot hat man sich damit beholfen, daß man die *Darniji* als schön und wohltätig ansieht, die *Bariān*[159] aber als böse und gefährlich, wenn auch von minderer Macht.

Wie schon angedeutet, handelt es sich hier um die Wiedergabe stark fluktuierender, manchmal von einzelnen souverän ausgestalteter Auffassungen.

156 Mir wurde erzählt, die Rachi hätten die Bestellung der Felder einer fast ausgerotteten Sippe verhindert und so erreicht, daß der letzte Nachkomme wieder in seine Rechte eingesetzt wurde.

157 Darüber schon *Jettmar* 1961a, S. 90. Hier klingen tibetische Vorstellungen an. Vgl. *Höfer* 1971, S. 18.

158 *Leitner* 1894, S. 1–5. Nach *Snoy* Ms. 1959, S. 171, kommen die Yamale jedoch auch im Bereich der Wälder und Weiden vor.

159 *Snoy* Ms. 1959, S. 269–270. Auch die Bezeichnung *Barisāt* kommt vor. Alle Ausdrücke gehen auf das neupersische *pari* zurück.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Schon zwischen Gilgit und dem nahen Bagrottal finden sich erhebliche Unterschiede.[160]

Die all diesen Nachrichten zugrunde liegende Idee, daß es in der Höhenregion eine Konkurrenz zwischen göttlich reinen und dämonisch brutalen Mächten gibt, hat offenbar im Brokpa-Gebiet Baltistans in Dörfern, die von den Nachkommen dardischer Kriegsgefangener bewohnt werden, eine überzeugende Form angenommen,[161] die wir nun darstellen wollen: Auch dort nehmen die *Barai* zusammen mit ihren jüngeren Schwestern, den *Rachi*, die oberste Position ein. Man gibt zu, daß es ebenfalls männliche Wesen dieser Art geben soll, aber sie spielen keinerlei Rolle. Ihr Äußeres wird ganz ähnlich beschrieben wie in der Gilgit Agency. In blaue Gewänder gehüllt bewohnen sie die reinen Bergregionen. Sie haben Armreifen, die sie als Brücke von Berg zu Berg spannen können. Sie können aber auch fliegen – wenn sie nicht zuvor mit einer Kuh in Berührung gekommen sind. Sie hassen die Rinder deshalb, aber auch Hühner – und irdische Frauen. Mit Feuer kann man sie vertreiben. Der Duft von Wacholderrauch aber lockt sie an. Sie erscheinen dann in Gestalt von Steinböcken, Ziegen oder Wildschafen. Bei jedem Menschendorf liegt ein Berg, der als ihre Heimstatt gilt; auf dessen Hängen darf man kein Vieh weiden lassen. Die Residenz ihrer Herrscherin aber liegt auf dem Diamir, also auf dem Nanga Parbat – nach anderen Angaben auf den Deosai Plains. Der Thron der Herrscherin steht inmitten eines Lagers aus blauen Zelten. Ringsum weiden unabsehbare Herden von Wildziegen und Steinböcken, mächtige Vorräte an Getreide liegen aufgestapelt. In der Nähe ist ein Teich voller Milch. Andere sagen wieder, daß bei dieser Residenz vier Milchseen liegen. Die Ibexe der Barai sollen rot, blau oder schwarz sein, von riesiger Größe. Werden sie von einem Jäger erlegt, findet er aber immer ein sehr viel kleineres Tier. Die Barai haben sich inzwischen ihren Anteil – die Hälfte – geholt. Auch das Getreide und die getrockneten Aprikosen, die bei den Dörfern der Feen lagern, stammen von den Menschen, die Feen haben sich von deren Ernte die ihnen zustehende Hälfte geholt. Es heißt, daß Feen Hirse besonders lieben. Zu Aprikosenbäumen haben sie eine engere Beziehung. Wenn man während der Blüte Weizenkörner röstet und in ihrem Namen verteilt, dann sorgen sie, daß die Blüten nicht vorzeitig abfallen. In Widerspruch zu dem recht handfesten Tribut, den sie fordern, steht die Vorstellung, daß die Nahrung der Barai aus dem Dufte der Blumen besteht. Man behauptet, daß sie kein sexuelles Verlangen kennen. Jede Verbindung mit einem Menschen wäre undenkbar.

Wenn die Barai fliegen wollen, legen sie ein Federkleid an, so werden sie zum Adler oder zur Krähe. In dieser Gestalt holen sie sich das Fleisch des getöteten Wildes. Niemand wagt daher, auf einen solchen Vogel zu schießen; es

160 *Snoy* Ms. 1959, S. 258–278.
161 Vgl. *Jettmar* Ms. 1957 II, S. 56–126. Vgl. auch *Friedl* 1965, S. 53–62.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

wäre auch unmöglich, ihn zu treffen. Einmal heißt es in gewaltigem Bild, die Barai säßen als Adler an den vier Milchseen im Zentrum der Berge.

Meist sind sie wohltätig, aber es kommt vor, daß sie Menschen verschleppen. Wenn sie ihr Opfer nicht bald freigeben, dann stirbt der Betreffende nach seiner Rückkehr ins Dorf. Er hat das Essen, besonders den Genuß von Fleisch, verlernt.[162]

Ein Heiligtum der Barai lag einst gegenüber der Wintersiedlung des Dorfes Duro. Es hieß *Lha-mo* – d. h. es wird mit dem gleichen tibetischen Ausdruck belegt, den man für die in Da verehrte Gottheit verwendete. Dort stehen noch heute sieben Wacholderbäume, denen die Frauen Opfer bringen, wenn sie Kindersegen wünschen. Eine Frau, die sich durch sexuellen Umgang mit ihrem Mann verunreinigt hat, muß den heiligen Ort meiden. Wer einen Schwur leisten mußte, legte sich im Schatten dieser Bäume schlafen. Man war überzeugt, daß er im Falle eines Meineides nicht lebend wiederaufwachen würde. Bemerkenswert ist, daß die Rachi hier meist nicht einzelnen Personen, sondern ganzen Sippen zugeordnet sind. Manchmal werden sie deshalb den Familienschutzgeistern der benachbarten Balti, den *Sabdak,* gleichgesetzt.

Vielleicht fällt die Charakteristik der Barai und der Rachi deshalb so positiv aus, weil alles Düstere, Gewaltsame und Plumpe anderen Bewohnern der Höhenregion, nämlich den männlichen *Yash* und den weiblichen *Ratash,* zugeordnet wird. Diese gelten als Feinde der Barai und auch oft als Verfolger der Menschen.

Ihre Größe ist gewaltig. Die Yash haben ein Auge und bisweilen mehrere Köpfe, sie verraten sich durch üblen Geruch. Trotzdem gilt Kesar, der Held des auch in Baltistan weitverbreiteten Sagenkreises, als ihr Fürst. Offenbar unterstehen ihm die Wildtiere, denn er verleiht jenen Jagdglück, die seine Geschichte ohne zu stocken vortragen können.

Mit den Ratash wird nun eine Vorstellung verbunden, die, wie wir noch hören werden, im Jägerglauben der Gilgit Agency eine große Rolle spielt, sich dort aber an die Peri knüpft. Die Ratash setzen die Knochen der Ibexe, die sie erlegt haben, wieder zusammen und beleben sie neu. Nur solche, bereits der Essenz beraubten Tiere können überhaupt von Jägern erlegt werden.

Von den Ratash glaubt man, daß sie Menschen fressen. Denjenigen, der auf dem Berg einschläft, überwältigen sie, reißen ihm die Haare aus und stürzen ihn in Wahnsinn.

Die Schamanen, die bei den Brokpa eine wichtige Stellung einnehmen, vertreiben daher die Ratash auf die Deosai Plains. Wenn sie sich in Verkleidung an einen Menschen heranmachen, muß man die in der Glut schmorende Keule eines erlegten Tieres als Waffe gegen sie gebrauchen. Obwohl bereits deutlich geworden ist, daß die Ratash Jagd betreiben, gelten Wildziegen und Wildschafe als ihre Herden. Sie werden besonders vom Buchweizen angezogen.

162 Von solchen Entführungen durch die Peri wußte auch *Lorimer* 1929, S. 520.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bei aller Macht und Gefährlichkeit sind sie jedoch den Peri eindeutig unterlegen.

Dieses System ist zweistufig. Es gibt aber auch Berichte, die eine Anpassung an ein dreistufiges Weltbild erkennen lassen. Ein Informant aus Hunza entwickelte vor mir folgendes Modell: Im obersten Bereich, in der Gletscherzone, leben die männlichen *Hirbilasho*[163] und die weiblichen *Pariting*.[164] Sie sind gut und schön. Im mittleren Bereich – und als solcher wird hier die Zone verstanden, in der auch die Menschen leben können – sind die männlichen *Chinono* und die weiblichen *Ratasho:* häßliche und gefährliche Riesen, die Menschen fressen. Im dritten Bereich, unter der Erde, leben die *Phutu* und *Bilasho*. Auch sie sind häßlich und gefährlich, aber nicht so stark wie die Wesen des mittleren Bereichs.

In das Bild der Brokpa von den Barai sind offenbar Vorstellungen von Dämonen eingegangen, die den Ackerbau und die Obstbäume beschützen und dafür Tribute fordern. Es seien hier Gestalten erwähnt, an die man in Gilgit glaubt. Lorimer[165] erfuhr von ihnen unter den Bezeichnungen *Yach* und *Yacholo*.

Vom Yacholo heißt es, daß man nach der Ernte ein Breigericht *(mūl)* zu einem Stein trägt, der in einem Feld liegt und als sein Sitz gilt. Er wird dann Weizen und Gerste gedeihen lassen.

Auch der Yach erhält ein Breigericht, es wird aber von den Schnittern selbst in seinem Namen verzehrt. Diesem Gericht hat man – wohl zerstoßene – bittere (Aprikosen?-)Kerne zugesetzt. Der bittere Geschmack macht den Yach bewußtlos – so kann er das Korn nicht stehlen und wird es auch nicht verderben.

Man hat oft erzählt, daß man während des Dreschens ein Breigericht neben die Tenne stellen muß, um gierige Geister vom Korn wegzulocken.

An dieser Stelle könnte man eine Entwicklung postulieren, die von den plumpen Dämonen ausgeht: Sie leben von der Jagd, beneiden aber die Menschen um ihre Feldfrüchte. Man besänftigt sie, und damit übernehmen sie allmählich die Funktion von Beschützern des Ackerbaus, vielleicht unter Verdrängung anderer Gestalten.

Es ist durchaus plausibel, daß man sich die Yach oder Yacholo in Bärengestalt vorgestellt hat. Vielleicht ist die von Lorimer bemerkte Ähnlichkeit der Bezeichnung mit der des Bären kein Zufall.[166]

Außerhalb dieser ganzen Klassifikationen stehen Geistwesen, die man auch in der abendländischen Terminologie als Gespenster bezeichnen könnte, es

163 *Lorimer* 1938, III, S. 81.
164 D. h. *Pari,* aber mit der Pluralendung des Burushaski. Vgl. *Lorimer* 1938, III, S. 283.
165 *Lorimer* 1929, S. 526 f.: *yaçh* bzw. *yaçḥōlo* gehört zu Sanskrit *yakṣa.*
166 *Lorimer* 1929, S. 526.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sind die *Chech* und die *Arwah*. Die Chech halten sich am liebsten auf Friedhöfen auf. Sie erschrecken den Menschen und bringen Unglück. Die Arwah können offenbar auch Segen verheißen. Sie sind die Geister der Ahnen, die über ihre Familie wachen, aber auch Speiseopfer verlangen. Heute subsumiert man diese Wesen unter der Kategorie der *Jinn*.[167]

8. *Religiöse Vorstellungen im Bereich des Sozialsystems*

a) Sippen- und Dorfkulte der Shinasprecher

In manchen Tälern Yaghestans hat die Islamisierung das Sozialsystem beeinflußt. Die aus Swat eindringenden Missionare propagierten eine periodische Umverteilung des Bodens. Ich habe mich bemüht zu zeigen, daß hier zusammen mit dem Islam das spezifisch paschtunische Wesh-System übernommen worden ist – vermutlich in dem guten Glauben, es sei ein integraler Bestandteil der neuen Religion.[168]

Aber nicht einmal im Bannkreis der Fanatiker konnten Institutionen der Vergangenheit außer kraft gesetzt werden, noch viel weniger gilt das von den weiter nördlich gelegenen Bezirken, wo sich die Bekehrer duldsamer gaben. Sogar das kultische Königtum hat sich dort – in Hunza bis 1974[169] – gehalten. Das heißt, daß wir uns im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Darstellung auch mit den sozialen Institutionen beschäftigen müssen.

Bei den Shinasprechern gibt es eine soziale Gliederung, die bereits von den ersten Erforschern des Raumes als „Kastensystem" bezeichnet wurde.[170] Diese Einordnung läßt sich aufrechterhalten, weil mindestens die Sonderstellung der obersten Schicht der Agrarbevölkerung durch spezielle Reinheit und entsprechende Tabus gerechtfertigt wird analog den Verhältnissen auf dem übrigen indischen Subkontinent.

Eine derartige Institution läßt sich nicht aus dem Geiste des Islam verstehen, sie muß in eine tiefere Schicht zurückreichen. Auch das Königtum ist mit Funktionen ausgestattet, die nicht aus dem islamischen Kontext erklärt werden können.[171] In den Riten, in denen sich der Fürst engagiert, ist ein derb-erotisches Element enthalten, das sicher außerordentlich altertümlich ist.

167 *Lorimer* 1929, S. 522–526: *ċhèċh* und *arwāḥ*. Das letztgenannte ist ein junges Lehnwort aus dem Arabischen, Plural von arabisch *rūḥ* „Seele, (Toten-)Geist". Den Hinweis verdanke ich *G. Buddruss*.

168 *Jettmar* 1960a. Außerhalb des Gebirgsraumes kommt das Wesh-System auch bei anderen Völkern vor.

169 Als alle Fürstentümer beseitigt wurden, wurde bei Hunza – vielleicht auf Intervention des Aga Khan – eine Ausnahme gemacht. Inzwischen ist jedoch die Gleichschaltung erfolgt.

170 *Leitner* 1894, S. 62. *Biddulph* 1880/1971, S. 34–45.

171 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 62–82.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Es empfiehlt sich, wieder mit einem Blick auf die nichtislamischen Darden von Da und Hanu zu beginnen. Sie kennen das bereits erwähnte Kastensystem nicht, jedenfalls nicht in der üblichen Form.[172] Vielleicht sind sie vor dessen endgültiger Entstehung eingewandert, vielleicht haben sie es reduziert.[173]

Die nur oberflächlich zum Buddhismus bekehrten Darden von Da und Hanu waren vielmehr in drei Funktionsgruppen gespalten. Über Da haben wir eine alte, bis heute nicht wesentlich ergänzte Beschreibung:[174]

Eine als besonders rein geltende Sippe, die den amtierenden Priester stellte, hieß mit ihrer Berufsbezeichnung *Lhabdak* (von tibetisch *Lhà*). Sie stammte angeblich von einem Manne namens *Lalüsho* ab.

Darunter standen die Bauern, *Rüshen* genannt, gegliedert nach ihren Ahnherren in *Zoné, Dàkré, Gochaghé.*[175]

Die unterste Schicht der Bevölkerung waren die *Rüzmet* (tibetische Bezeichnung) oder *Gàrgyut.* Früher sollen sie Schmiede gewesen sein. Obwohl es zu Shaws Zeit nur fünf Familien dieser Rüzmet im Dorfe gab, gliederten sie sich in drei Gruppen: *Düsé, Gabüré* und *Tukshüré.*

Die Vorväter aller sieben Einheiten sollen gemeinsam eingewandert sein und auch den Boden in sieben Teile geteilt haben.[176] Diese Ordnung war noch bekannt, obgleich manches Land (vermutlich durch das weitgehende Verschwinden der Rüzmet) an andere Verbände übergegangen war. Gemeinsam lebten sie im Winter auf engstem Raum in einem befestigten Komplex. Er lag im Winkel einer Flußmündung, auf zwei Seiten durch Abgründe geschützt, die zugängliche Seite wurde von einer Mauer gesperrt. Die Häuser waren hier so eng zusammengebaut, daß Shaw zweifelte, ob er eher von einem durch Korridore gegliederten einzigen Bau oder von einem Konglomerat mit engen, teilweise überdachten Gassen sprechen sollte. Den Sommer verbrachte man jedoch in zerstreut liegenden Einzelsiedlungen.

Die Häuser der zur Priestersippe gehörenden Familien durften Bauern nur, sofern sie sich vorher einer rituellen Reinigung unterzogen, betreten, besonders dann, wenn die Bauern mit Handwerkern oder Fremden zu tun gehabt hatten. Eine Reinigung war auch notwendig, wenn ein Handwerker das Haus eines Bauern betreten wollte. Die Frauen der Rüzmet durften sich nicht ohne weiteres dem Herd der Rüshen nähern.

172 *Shaw* (1878, S. 7) wendet sich gegen *Drew,* der die Existenz von Kasten verneint. Vgl. *Drew* 1875, S. 178 f.

173 Auch in den Brokpadörfern Baltistans, die ich besuchen konnte, habe ich nichts von Kasten gemerkt, obgleich *Biddulph* eine solche Trennung (mit starkem Vorwiegen der Shin) berichtet. *Biddulph* 1880, S. 46. Anders sind die Verhältnisse in Rondu, wo ich 1973 arbeitete.

174 *Shaw* 1878, S. 9.

175 Auch in Gilgit wird die Sippenbezeichnung aus dem Namen des Ahnherrn gebildet.

176 Das könnte ein Ansatzpunkt sein, um dem Wesh-System ähnliche Institutionen auch in den Bergen zu vermuten.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Polyandrie war in Da und Hanu die Regel. Dabei durften Männer der unteren Schichten eine Frau aus der nächsthöheren heiraten.[177] Wurde eine solche Allianz in drei aufeinanderfolgenden Generationen wiederholt, dann stiegen die Kinder in die höhere Gruppe auf. Dieser Mechanismus mag die geringe Anzahl der Rüzmet – fünf Familien in Da – erklären.

Bereits der starke Anteil tibetischer Bezeichnungen macht klar, daß dieses nur in Andeutungen bekannte Sozialsystem nicht unbesehen als repräsentativ für den dardischen Ausgangsbestand betrachtet werden darf. Zumindest die Polyandrie dürfte auf Rechnung des starken Nachbarschaftseinflusses gehen.

Breiteres und erstaunlich vielfältiges Material liefern Berichte unterschiedlicher Zeitstellung über das Kerngebiet des Shina. Als grundlegende soziale Einheit gilt bei den Shinasprechern das Haus, von einer patriarchalisch organisierten Einzelfamilie oder aber von einer erweiterten Familie bewohnt.[178] Polygynie tritt an die Stelle der in Da und Hanu bezeugten Polyandrie. Es gibt aber Institutionen, die als Hinweis auf eine abweichende Ordnung in einem früheren Zeithorizont aufgefaßt werden.[179] Levirat ist häufig. Es konnte zur Heirat mit zwei Schwestern kommen, obwohl das nach islamischem Recht nicht erlaubt ist.

Bei manchen Festen tritt der Hausvater als Offiziant auf. Jedes Haus hat einen Bereich besonderer Heiligkeit, oft an der Rückwand oder um einen der vier Pfeiler, die die Feuerstelle umgeben. Hier wurden Opfergaben, Ährenbüschel und Wacholderzweige deponiert. Während der Menstruation mußte die Frau diesen heiligen Bereich meiden. Die Geburt mußte in einem unreinen Winkel des Hauses erfolgen. Die Wöchnerin galt noch eine Weile – in Gilgit 27 Tage – als befleckt.[180]

In manchen besonders abgelegenen Gebieten, etwa in Rondu (also bereits innerhalb der politischen Grenzen Baltistans) soll es heute noch wie bei den Kafiren oder Kalash Menstruationshäuser geben.

Unter der Obhut der Frauen stand jedoch der Herd. Er war Mittelpunkt des Hauses, das ihnen anvertraute Heiligtum. Auch in den Hochzeitsfeiern spielt er eine große Rolle.

Adoption kam häufig vor und beschäftigte die Phantasie sehr. Sie war vollzogen, wenn eine Frau einem fremden Kind die Brust reichte.[181] Aber auch

177 Das steht in scharfem Gegensatz zu der in Gilgit häufigen Hypergamie, der Heirat mit Frauen aus tieferstehenden Gruppen.

178 Vgl. hierzu *Snoy* Ms. 1959, S. 178 f. *Leitner* 1876, S. 34–36. 1894, S. 42–46. *Biddulph* 1880, S. 75–77.

179 Wenn in einer Familie kein Sohn vorhanden ist, wird der Schwiegersohn gewissermaßen adoptiert. Die Kinder gehören also dem Sippenverband des Großvaters mütterlicherseits an. Man erzählt, daß früher während der Zeit, die ein Bruder auf den Hochweiden verbrachte, auch dem anderen der Verkehr mit der eigenen Frau untersagt war. *Biddulph* 1880, S. 18.

180 *Leitner* 1894, S. 41.

181 *Biddulph* 1880, S. 82 f. *Schomberg* 1935, S. 190.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Erwachsene konnten so adoptiert werden. Wenn eine Frau träumte, sie habe jemand auf diese Weise als Sohn angenommen, so vermochte sie zu erreichen, daß die Handlung nachvollzogen wurde. Umgekehrt konnte ein Mann auf Grund eines Traumerlebnisses eine solche Forderung erheben. Es kam aber gelegentlich vor, daß man den des Ehebruchs mit einer Frau Verdächtigen zwang, sich von ihr adoptieren zu lassen. Von da ab war jeder sexuelle Kontakt undenkbar, der Ehemann konnte beruhigt schlafen.[182]

Hier kommt ein Ordnungssystem zum Vorschein, das zwei sich ausschließende Intimbeziehungen der Frau unterscheidet. Neben der sexuellen steht die Milchbindung, die sich durch Reinheit und Heiligkeit auszeichnet. Diese Vorstellung hilft zum Verständnis vieler Erzählungen. Manche Helden Dardistans konnten sich weiblicher Dämonen nur dadurch erwehren, daß sie kühn nach deren Brust griffen und daran sogen. Umgekehrt wird heute noch erzählt, daß es Frauen gelungen sein soll, einer Vergewaltigung zu entgehen, indem sie dem Angreifer die Brust in den Mund drängten.

Eine andere Konsequenz solcher Vorstellungen ist, daß auch die Haustiere, wenn sie Milch geben, den Menschen adoptieren.[183] Der gemeinsame Genuß roher Milch mit einem Mann bedeutet daher Verbrüderung, mit einer Frau ein Ehehindernis. –

Der (früher exogame) Verwandtschaftsverband, der aus den Nachkommen eines männlichen Ahnen bestand, hieß *Dabbar* oder *Dukur*[184] und wurde nach ihm bezeichnet. Snoy ergänzt, daß das Wort Dukur eigentlich „Haus" bedeute, wobei zur Erklärung gesagt sei, daß in den Wohnburgen verwandte Gruppen zusammenhängende Hauskomplexe bewohnten.

Wie stark die Bindung hinausheiratender Frauen an den Verband ihrer Eltern ist, läßt sich anhand einer Institution zeigen, die Ghulam Muhammad erstmalig als *seelo-ai-thali* beschrieben hat.[185] Es handelt sich um eine Ehrung, die von Vater und Bruder vollzogen wurde, jedenfalls nicht vom Ehemann. Voraussetzung war, daß die Betreffende bereits jenseits des gebärfähigen Alters war und stets tugendhaft und keusch (d. h. ohne Ehebruch) gelebt hatte. Es gibt unklare Angaben, daß sie außerdem bestimmte Tabus einhalten mußte. So hatte sie z. B. Weggabelungen zu umgehen.

Für eine solche Frau wurde eine Plattform aus Steinen errichtet, eben das *sili-thali*. Ihre eigene Sippe versammelte sich um sie, eine weiße Ziege wurde herangeführt. Auf der Plattform stand eine Bank, darauf nahm die Frau, in Seide gekleidet und mit einem Seidenturban bekrönt, Platz. Unter ihr stand

182 *Biddulph* 1880, S. 77.
183 *Leitner* 1876, III, S. 34; 1894, S. 41.
184 *Snoy* Ms. 1959, S. 186–200. *Leitner* 1894, S. 60 f. Zur Wortbedeutung vgl. *Bailey* 1924, S. 139. *Lorimer* 1938, III, S. 142.
185 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 102. *Jettmar* 1965, S. 112 f. Zu einer ähnlichen Institution in Hunza vgl. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 211 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

die Ziege. Der Älteste der Verwandtschaft wendete sich an das Tier und forderte es auf, der Frau Ehre zu erweisen, wenn sie einen tugendhaften Lebenswandel geführt hatte. In dem Text, den ich aufzeichnen konnte, wird der Ziege ausdrücklich gesagt, sie sei ein Tier der reinen, himmlischen Region. Wenn die anwesende Frau so rein sei wie sie selbst, dann möge sie die Ehrung vollziehen.

Wenn nun die Ziege den Sitz berührte, galt die Probe als bestanden. Unter allgemeinem Jubel begann das Fest. Fortan durften sich die Söhne rühmen und in Streitigkeiten ihren Kontrahenten vorhalten, ihre Mutter sei eine *Sili*-Frau gewesen. Wenn aber die Ziege etwa meckernd davonlief, bedeutete das Schmach und Schande für die Frau und ihre Angehörigen, die nie mehr ein Wort mit ihr sprechen würden.

Der Sinn der Zeremonie ist eindeutig im Rahmen des montanen Weltbildes zu finden. Die Anerkennung durch die Ziege bedeutet, daß die Frau – die ihre körperlich unreine Phase hinter sich hat – nach Feststellung ihrer Schuldlosigkeit für würdig befunden wird, in die reine Welt eingelassen zu werden, die im übrigen dem Manne vorbehalten ist.

Heute ist die effektive Bedeutung der Sippenverbände begrenzt, die Exogamieregel wird nicht mehr eingehalten. Bei Hochzeitsfeiern treten sie noch gemeinsam auf: Es besteht die Tendenz, die Veräußerung von Boden an einen Außenstehenden zu verhindern. Hinausheiratende Töchter haben kein Erbe an Feldern zu erwarten, obwohl dies zu den Vorschriften des Islams im Gegensatz steht. Häufig gibt es auch noch gemeinsame Rechte an der Nutzung bestimmter Weidegebiete. Bei der Bestellung der das Dorf repräsentierenden Würdenträger *(Lambardare)* bemüht man sich, den zahlenmäßig starken und reichen Sippen mindestens e i n e n Platz einzuräumen.[186]

Früher müssen sehr viel weitergehende Funktionen bestanden haben. Innerhalb der Dorfburg bewohnten offenbar die Sippen geschlossene Viertel, deren Felder bildeten Blöcke innerhalb der Dorfflur. Häufig hatten sie einen eigenen Friedhof; wir hören auch von sippeneigenen Moscheen. Vor allem aber geht aus dem Bericht Ghulam Muhammads[187] hervor, daß die im kultischen Leben der Shinasprecher so wichtigen Steinsetzungen nicht nur in Beziehung zu ganzen Dörfern,[188] sondern auch zu einzelnen Sippen standen. Oft wurden die Steine außerhalb des Dorfes im Rahmen eines heiligen Bezirks zusammengefaßt,[189] der dem Biyak, dem Versammlungsplatz, entspricht.

Es wurde auch beobachtet, daß man Sitzplattformen oder Veranden errichtet hatte, die bestimmten Sippen zugeordnet waren.[190] Aus gelegentlichen Hin-

186 *Snoy* Ms. 1959, S. 186–200.
187 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 109.
188 *Biddulph* 1880, S. 107.
189 *Snoy* Ms. 1959, S. 195.
190 Vgl. *Dilthey* 1969, S. 131.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

weisen kann man weiterhin erschließen, daß die *Yushtero,* die den Dorfrat bildeten, bevor sie von den von der Regierung eingesetzten oder bestätigten Lambardaren abgelöst wurden, ursprünglich die Vertreter der zum Dorf zusammengeschlossenen Sippen gewesen sind.[191]

Snoy hat in der bisher besten Bearbeitung einer bestimmten Variante dieses Sozialsystems (in Bagrot) hervorgehoben, daß die vorhandenen Berichte keinen Aufschluß darüber geben, wie sich die Abspaltung einer neuen Sippe vollzog. Der namengebende Vorfahre ist in der Regel nicht der, mit dem die Genealogie beginnt. Häufig bilden die „Gründer" verschiedener Sippen eine Brüdergeneration. Man kann auch nicht annehmen, daß nach dem Auseinandersiedeln oder nach einer bestimmten Anzahl von Generationen das Exogamiegebot automatisch aufgehoben wurde.

Snoy hat aber auch in seinen Ausführungen über Verdienstfeste die ersten Hinweise gegeben, unter welchen Umständen und nach welchem Ritual die Abspaltung einer neuen Sippe stattfand. Der konsequente Ablauf läßt sich allerdings erst aus einer Kombination der von ihm und von mir im Haramoshtal gesammelten Nachrichten rekonstruieren: Die Loslösung einer neuen Sippe erfolgte durch einen feierlichen Akt, bei dem auf dem Dorfplatz ein neuer Sippenstein errichtet wurde. Nachdem die Zustimmung der Dorfgemeinschaft eingeholt war, mußte derjenige, der den Ehrgeiz hatte, von nun ab als Sippenahnherr verehrt zu werden, ein siebentägiges Fest veranstalten. Es fand auf dem *Biyak,* dem Versammlungsplatz des Dorfes, statt, wo bereits die anderen Sippensteine standen. Der Platz mußte vom Festgeber – sicher nicht ohne Unterstützung durch seine Dorfgenossen – mit Schlachtvieh angefüllt werden. Wein, Ghi und Mehl mußten im Überfluß zur Verfügung stehen. Es wurde getanzt, gegessen und getrunken. Anschaulich heißt es, daß der ganze Festplatz im Blut der geschächteten Tiere schwamm.

Snoy erfuhr, daß sich die Teilnehmer am siebenten Tag wuschen und mit Wacholderrauch reinigten. Unter weiterem Räuchern sei dann ein feierliches Lied angestimmt worden. Dann sei der *Bot*-Stein,[192] der *Bot-e-bat,* den man vorher ausgesucht und nach einer Angabe auch mit Schmelzbutter gesalbt hatte, von selbst vom Berg herabgekommen und habe sich zu den anderen Steinen gestellt.

In der sehr viel drastischeren Version, die man mir erzählte,[193] heißt es, daß das Fest in einer sexuellen Orgie gipfelte. Wenn genügend verschwendet worden war und keine menstruierende Frau durch ihre Anwesenheit die Zeremo-

191 Der Ausdruck „Lambardar" ist von dem englischen Wort „number" abgeleitet. Er bezeichnet einen Mann, der eine bestimmte Anzahl zu vertreten hat bzw. der Regierung gegenüber einer Anzahl von Personen für das Durchsetzen von Verordnungen verantwortlich ist (daher auch „Nambardar").

192 *Bot* wohl entsprechend *but,* neupersisch „idol". Vgl. *Bailey* 1930–32, S. 279–283, und *bat* „Stein". Vgl. *Bailey* 1924, S. 132.

193 *Jettmar* 1961a, S. 88.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

nie entweiht hatte, sei der Stein gekommen. Späteren Generationen galt er als Verkörperung des Festgebers, nach dem sich fortab der neue Verband benannte. Dem Stein wurden Opfer gebracht, davon erwartete man sich Segen und Fruchtbarkeit, vor allem Reichtum an Korn und Vieh.

Solche Feste sind zweifellos seit langer Zeit nicht mehr abgehalten worden. Von dem Dorf, bei dessen Biyaksteinen die entscheidenden Auskünfte erteilt wurden, ist heute keine Spur mehr zu sehen. Dennoch kennen viele Bewohner des Haramoshtales noch genau den Stein ihres Ahnherrn.

Auch ein *Bot*-Lied konnte noch aufgezeichnet werden. Es enthielt viele heute nicht mehr verständliche Einzelheiten und Ausdrücke. Der Platz, an dem der Stein aufgestellt wurde, wurde in dem Lied *Jain-yar* genannt, was an den Namen erinnert, den nach Biddulph[194] und Ghulam Muhammad[195] der Verbrennungsplatz der heidnischen Zeit trug.

Der aus Hunza stammende Rahbar Hassan hat anschließend den Text des Bot-Liedes wie folgt übersetzt:[196]

> Großvater Didor, du hast mit Hilfe der Dev-Söhne
> die Bot-Steine in den Jain-yar gebracht.
>
> Wohlgetan, Großvater Didor! Du hast die Murkum
> auf den Rücken genommen, du hast den Felsen getragen,
> alles mit Hilfe der Söhne der Devs.
> Du trägst den Turban, bist nun im Mukor-Garten.
>
> Du hast die Pfluggeräte
> in das Jain-yar-Feld getragen
> und trägst deshalb den Turban,
> du bist jetzt im Jain-yar-Feld.
>
> Du hast die Bot-Steine gebracht,
> du hast die Bot-Steine in den Jain-yar gebracht
> mit Hilfe der Söhne der Devs.
> Du trägst den Turban und bist jetzt im Mukor-Garten.

Wie sich die Verehrung des Ahnen vor seinem Stein abgespielt haben muß, läßt sich am besten dem Bericht Ghulam Muhammads über die *Rato-* oder *Chili*-Zeremonie im Dorfe Farfuh in Bagrot entnehmen,[197] wenn auch keine vollständige Übereinstimmung zwischen diesem und späteren Berichten besteht.

Hier lagen am Fuße eines Berges die fünf Rato-Landstücke, die den Sippen des Dorfes entsprachen und deren Namen trugen. Auf diesen Flächen stand je

194 *Biddulph* 1880, S. 113: *Jaiṇ*.
195 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 111: *Jainkish*.
196 Das Tonband mit der Aufnahme wird im Phonogramm-Archiv der Akademie der Wissenschaften in Wien verwahrt (No. 3093). Die Aufnahme erfolgte im Verlauf der Österreichischen Haramosh-Expedition 1958 in Sassi, am Eingang des Tales. Vortragender war der Dom (Schmied und Musiker) Murtasar Khan.
197 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 109.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ein Monument, bestehend aus einem großen Stein (einem Menhir), *dev-ai-maron* genannt, und einem kleineren Stein, *mos samarran ken,* davor zum Verteilen des Opferfleisches. Diese Anlage war der Schauplatz eines siebentägigen Festes. Sechs Tage lang mußten sich während des Festes die Geschlechter sexueller Enthaltsamkeit befleißigen, sie verbrachten ihre Nächte in getrennten Häusern. Vor Beginn hatten sie sich gereinigt, sie kamen in sauberen Kleidern. Am siebenten Tage zogen zunächst nur die Männer jeder Sippe zu ihrem Rato-Stein, sie brachten Wacholderzweige und eine Ziege mit. Die Wacholderzweige wurden auf den Dev-ai-Maron gelegt, die Ziege wurde geschlachtet und ihr Blut auf die Zweige gesprengt. Das Fleisch wurde auf dem Mos Samarran Ken zerlegt. Nur die Sippenangehörigen bekamen einen Anteil, den sie sofort anrösteten und verzehrten. Es folgten allgemeiner Tanz und Wettkämpfe, darunter ein Preisschießen. Anschließend versammelte man sich um den Dev-ai-Maron, der Sippenälteste betete laut um Kinder, Vieh und Korn, Reichtümer jeder Art. Er wandte sich dabei an den eisengleichen Rato und nannte ihn Shiri Bagertham. Dann traten die Frauen auf. In ihren besten Kleidern brachten sie Mehl und kleine Brote dar. Das Mehl stäubten sie über die Wacholderzweige. Die Brote wurden an die Männer verteilt. Ghulam Muhammad bemerkt hierzu, anderswo sei es den Frauen strikt verboten gewesen, sich dem Rato-Stein zu nähern.

Eine aus zwei Steinen bestehende Anlage wurde mir auch im Haramoshtal geschildert. Allerdings soll sie nicht den einzelnen Sippen, sondern dem ganzen Dorf gedient haben. Der stehende Stein hieß *Hilaloebat,*[198] der liegende *Hilālebat,* was mit „Bräutigamstein" und „Brautstein" übersetzt wurde. Bei der Eheschließung nahmen nämlich der Bursch auf dem stehenden, das Mädchen auf dem liegenden Stein Platz. Vielleicht hängt damit die Angabe des Bot-Liedes zusammen, der Ahne habe auch „die Murkum" vom Berg herabgebracht. Dies ist ja der Ausdruck, der für die weibliche Gottheit (und den sie verkörpernden Stein?) gebraucht wurde. Man könnte daher fragen, ob dieser Teil des Textes sich auf das Herabholen des liegenden Steines bezieht.

Aber das ist nicht die einzige Art festlicher Sippengründung, die wir innerhalb der Gilgit Agency belegt finden. 1955 wurde den Teilnehmern der deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 von einer bisher nicht belegten Bestattungsform erzählt, nämlich vom Aussetzen der Leiche im Innenraum eines Gebäudes. Friedrich gelang es, solche Anlagen noch in gutem Bauzustand bei dem Dorf Bubur in Punyal (nördlich vom Gilgitfluß) zu photographieren und zu beschreiben sowie zusätzliche Angaben zu sammeln.[199]

Das am besten erhaltene Totenhaus liegt auf der Spitze eines Sandhügels. Es ist ein annähernd quadratischer Bau von etwa vier Meter Seitenlänge bei

198 *Bailey* 1924, S. 175: *hĭlĕlyo* = Bräutigam, *hilāl'* = Braut.
199 *Friedrich* Ms., S. 270.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

zwei Meter Höhe, der sein Licht wie die üblichen Häuser durch eine Dachöffnung erhält. Gleich hinter der Tür, die sich in Richtung zum Fluß öffnet, führt eine Rampe in einen fast gleich großen Kelleraum hinab, auf dessen Boden man angeblich bis vor etwa vierzig Jahren die Toten zur Verwesung ausgesetzt hat. An den Seitenwänden sieht man je zwei Nischen, in die man die Knochen nach der Verwesung schob, an der Ostseite die der Männer, und zwar getrennt nach Verheirateten und Unverheirateten, auf der gegenüberliegenden Seite deponierte man die Knochen der Frauen mit der gleichen Unterscheidung. Die Schädel wurden auf ein Sims an der Rückseite gelegt.

Die Erbauung dieses Hauses wird einem Mann zugeschrieben, von dem es heißt, er habe über Punyal geherrscht, er hieß *Domo* oder auch *Domu Ra.* Er soll das Grab für seinen Vater *Abadī* errichtet haben, weil seine Leiche mehrmals dem Versuch, sie auf dem *Jahain* (entsprechend Biddulphs *Jaiṇ)* zu verbrennen, widerstand. Sie sprang aus den Flammen. Früher soll es im Hochsommer üblich gewesen sein, am Grab ein Fest abzuhalten. Die Frauen brachten dafür Speisen mit, die feierlich gemeinsam verzehrt wurden, bis dies von den geistlichen Oberen der Ismaeli verboten wurde.

Ähnliche Anlagen sah Friedrich auch noch auf der anderen Talseite, allerdings erhob sich dort über der unterirdischen Kammer nur ein Mauerviereck, aus rohen Feldsteinen errichtet.

1964 konnte ich die Untersuchungen Friedrichs überprüfen und ergänzen.[200] In Bubur erzählte man mir, das Haus, unter dem der Verwesungskeller lag, gelte noch immer als Versammlungsplatz der Toten und ihrer Peri. Wenn ein Mann aus der Sippe dem Tode nahe ist, die den Namen des ersten hier Bestatteten trägt – es sind die Abadé –, dann dringe Musik aus dem Haus. Das sei die Festversammlung der Ahnen, die auf ihn warte.

Man hob hervor, daß die vornehmen Sippen Punyals immer den Namen dessen führten, für den eine solche Anlage errichtet worden sei. Es sei dann das Recht aller Nachkommen gewesen, im gleichen Raum beigesetzt zu werden. Heute noch bestattet man die Angehörigen womöglich im Umkreis. Mit der Anlage eines solchen Grabes sei auch das Recht verbunden gewesen, einen Vertreter in den Dorfrat zu entsenden.

Allerdings mußte die Errichtung einer solchen Anlage durch ein großes Fest legitimiert werden, bei dem der Keller – der später die Toten aufnehmen sollte – mit Mehl, Wein und Ziegen angefüllt würde. All das mußte im Fest für die Dorfgenossen verbraucht werden. Ein solches Fest nannte man *Dan,* die Anlage *Danéi-tarko.*

Ich habe seinerzeit schon die Auffassung vertreten,[201] daß die feierliche Anlage eines solchen Grabes das formelle Abzweigen einer Sippe bedeutete, also einen Vorgang, der funktional dem Setzen der Sippensteine im Hara-

200 *Jettmar* 1967a, S. 69–72.
201 *Jettmar* 1965, S. 113.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

moshtal entspricht. Auskünfte, die mir 1971 in Singal (Punyal) erteilt wurden, bestätigen das, sie lassen aber weiterhin vermuten, daß Unterschiede in der Ausgestaltung der Anlagen in Beziehung zur Bedeutung des Festgebers und damit auch seiner Nachkommen standen.

Der aus der Wesirsfamilie von Punyal stammende Nur Wali erzählte mir, seine Vorfahren stammten ursprünglich aus Danyor (nordöstlich von Gilgit), man habe sie früher *Gilité genannt* (was wohl „die aus Gilgit Kommenden" bedeutet). Vor neun Generationen sei ein Mann des Verbandes als Wesir über Punyal gesetzt worden, wo er viel Land urbar machen ließ und großen Reichtum erwarb. Er habe dann ein Fest für alle Punyali gegeben und damit das Recht erworben, für sich und seine Nachkommen einen sogar dreistöckigen Totenturm zu errichten. Im untersten Geschoß seien die Beisetzungen erfolgt. Als Vorbereitung habe der Vorfahre *Ramakul* – daher der Sippenname *Ramakulé* – sieben Thalis (steinerne Plattformen) errichtet und sieben *Chenar*bäume (Platanen) gepflanzt. Noch lange sei es üblich gewesen, daß reiche Leute ihr Grab mit einer Mauer umgaben. In dieser Umfriedung habe man Ziegen, Schafe, Mehl und Ghi aufgestapelt und alles an die Armen verteilt.

Diese einfacheren, nur durch ein offenes Mauerwerk markierten Gräber der gleichen Art kommen häufig (z. B. in Singal) in Gruppen vor, ähnlich wie die Steine beim Biyak zusammenstehen. Nun gibt es Erzählungen, daß die Grabanlagen gleichzeitig oder fast gleichzeitig entstanden sind. Das würde bedeuten, daß die Dorfburgen, die hier ihre Toten beisetzten, auch nicht allmählich, sondern durch parallele Abspaltungen aus bereits bestehenden Sippen anderer Dörfer entstanden sind. Ich habe vermutet, daß man sich dabei an ein präexistentes, allgemein akzeptiertes Modell anschloß, ähnlich jenem, das die Zusammensetzung des Dorfes in Da regelte.[202]

Es sei hier ergänzt, daß der Brauch, unterirdische Grabkammern anzulegen, vermutlich auf das Familienbrauchtum der Shah Rais-Dynastie zurückgeht, die zwischen 1320 und 1595 über Chitral herrschte.[203] Ihr Gründer kam aus dem Norden, so erklärt sich die von mir beobachtete Ähnlichkeit mit mittelasiatischen Anlagen.[204] Die Shah Rais-Dynastie herrschte zeitweise auch über Punyal – so wurde ihre Grabform dort übernommen und im Rahmen eines

202 *Jettmar* 1967a, S. 72 f.

203 Nach der „Neuen Geschichte von Chitral" des *Mirza Mohammad Ghufran*, 1962 in Urdu erschienen. Das inzwischen zerstörte Grabmal der Shah Rais-Dynastie wird in diesem Werk beschrieben. Die Angaben wurden mir 1971 in Chitral bestätigt.

204 Im Süden von Chorezm errichtete die einheimische (muslimische) Bevölkerung große Bauten (Seitenlänge 15–20 m, 2,5–3 m Höhe) mit flachem Dach, in deren Abteilungen die Angehörigen eines Verwandtschaftsverbandes beigesetzt wurden. Darüber berichtete *Snesarev* 1963, S. 138 f.; ich bin in der Arbeit 1967a, S. 70 f., darauf eingegangen.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Sippenkults mit Verdienstfesten gebraucht. Dabei kam es zur Ausbildung einer primitiveren, bäuerlichen Nebenform. Der ganze Vorgang ist exemplarisch interessant für die Übernahme von Symbolen der Herrschermacht in Verdienstfestsysteme – ein noch zu wenig beachtetes Moment. An eine systematische Anlage der Kots durch einen Gründungsakt glaube ich auf Grund der Eindrücke, die ich 1958 in der Talschaft Gor, an der Innenseite des Indusknies und gegenüber vom Nanga Parbat, gewann. Hier liegen die am besten erhaltenen Dorfburgen der ganzen Gilgit Agency. Die Häuser bilden noch immer eine ringförmig geschlossene Abwehrfront. Dieser vorgelagert sind Türme, von denen es heißt, daß darin die unverheirateten Männer wohnten.[205] Man fragt sich, ob das nicht auf eine Gliederung in Altersklassen deutet. Heute wird allerdings der Eindruck durch vorgelagerte Speicherhäuschen gestört, die man in den letzten Jahrzehnten errichtet hat.

In der gleichen Talschaft gibt es die Überlieferung, daß früher die alten Männer durch Hinabstürzen in eine Schlucht getötet wurden. Der grausame Brauch sei erst beseitigt worden, als ein alter Mann, dank der Pietät seines Sohnes verschont, das Dorf aus Feindesnot errettete. Darüber ist publiziert worden;[206] es sei jetzt nachgetragen, daß ähnliche Traditionen bei den Tadschiken und Bergtadschiken weitverbreitet waren, ein Zusammenhang der hier auftretenden Erzählmotive ist wahrscheinlich.[207]

Bisher bin ich nicht näher auf eine Institution eingegangen, die den europäischen Besuchern der islamisierten Shinasprecher sofort aufgefallen ist, nämlich ihr Kastensystem. Es muß um seiner religiösen Bedeutung willen behandelt werden.[208]

Theoretisch werden vier Kasten unterschieden: Zuoberst rangieren die *Shin*. Es sind heute meist wohlhabende und oft als geizig verschriene Bauern. Unter oder auch neben ihnen stehen die ebenfalls über ausreichenden Landbesitz verfügenden *Yeshkun*, als deren typische Fehler Mordlust und Jähzorn gelten. Darunter stehen, deutlich abgesetzt, die *Kamin*, die in älteren Berichten als Krammin oder Kramin bezeichnet werden.[209] Von ihnen heißt es, daß sie früher Handwerker waren, obwohl sie heute ebenfalls Boden besitzen, wenn auch nicht im gleichen Maß wie die erstgenannten Kasten. Am unteren Ende der Skala stehen die *Dom*. Sie sind Spielleute, gelegentlich auch Handwerker. Allerdings ist auch ihnen fast überall der Aufstieg in die Schicht der Grundbesitzer gelungen.

205 Hierzu vgl. *Snoy* Ms. 1959, S. 193, der von Türmen der Jungmannschaft in der zerstörten Dorffestung Sinakar (Bagrot) erfuhr, jeweils einem für eine Sippe.
206 *Jettmar* 1969, S. 163. Auch schon von *Haughton* 1913 erwähnt.
207 *Andreev* 1953, S. 209–211.
208 *Drew* 1875, S. 425–429. *Leitner* 1876, S. 48, 1894, S. 58–63. *Biddulph* 1880, S. 34–41. *Schomberg* 1935, S. 163–168. *Jettmar* 1960, S. 121 f. Beste Zusammenfassung bei *Löffler* 1964.
209 Hierzu *Löffler* 1964, S. 74–81.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Diese vier Kasten werden oft als zusammengehörig vorgestellt. Es wird z. B. berichtet, daß sie von den vier Söhnen eines Mannes abstammen. Als dieser, wie in der Noahlegende, betrunken einschlief, deckte ein Sohn – von dem die Dom abstammen – seine Blöße auf. Der Vorfahre der Kamin machte sich darüber lustig, der Vorfahre der Yeshkun wollte ihn deshalb umbringen. Nur der Shin tat das Richtige: Er deckte den Vater wieder zu.

Daneben kursieren jedoch viele Erzählungen, die für die Herkunft der Kasten individuelle Erklärungen geben. Von den Dom etwa heißt es, sie seien zusammen mit dem Fürstenhaus eingedrungen. Sie selbst maßen sich häufig fürstliche Abstammung an.

Dieses System wird offenbar seit langem durch zahlreiche Zuwanderergruppen ergänzt. Über den Shin rangieren die Angehörigen der Fürstenhäuser und die *Rono,* die man auch als Wesirskaste bezeichnen könnte,[210] vor allem aber die *Sajjids,* deren schriftlich vorliegende Stammbäume ihre Verwandtschaft mit dem Propheten und damit besonderes Charisma beweisen wollen. Etwa im gleichen Niveau wie Shin und Yeshkun stehen Paschtunen, die im Südteil der Gilgit Agency als Begleiter der islamischen Missionare ins Land gekommen sind. Neben oder noch unter den Dom rangieren verschiedene fremdstämmige Handwerker, die heute tatsächlich noch ihr Handwerk ausüben, sowie Zuwanderer aus dem Süden, die als Teilpächter einen großen Teil der unangenehmen landwirtschaftlichen Arbeiten übernehmen.[211] Die Kasten der Gilgit Agency sind vorwiegend endogam oder hypergam, d. h. man heiratet womöglich in der eigenen Kaste, empfängt Frauen von den Tieferstehenden, gibt aber seine Töchter zur Heirat nur an Höherstehende ab. Bemerkenswert ist, daß Yeshkunsippen häufig die Vorstellung haben, von einem Shinmann abzustammen, der eine Yeshkunfrau geheiratet hatte. Es heißt dann, aus einer ebenbürtigen Ehe des gleichen Ahnen leite sich eine Shin-Sippe ab.

Die religiöse Implikation dieser Ordnung besteht nun darin, daß nur die Shin generell, als Kaste, zur Einhaltung jener Tabus verpflichtet waren, die in Da und Hanu für die gesamte Bevölkerung galten. Das heißt, sie mußten das Rind und alle seine Produkte meiden. Wiederum hören wir, daß Jungkälber als besonders befleckend galten. Wie sich diese Einstellung auf das ökonomische System auswirkte, werden wir noch hören. Es heißt auch, daß sich die Shin des Tabaks und des roten Pfeffers enthielten. Desgleichen soll das Hühnertabu von ihnen besonders streng eingehalten worden sein.

Seit Biddulph hat man daraus den naheliegenden Schluß gezogen, nur die

210 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 153–160, hat sich eingehend mit den Rono auseinandergesetzt. Dazu ist zu sagen, daß die Helfer der meist landfremden Dynastien ganz verschiedener Abkunft waren, sich aber durch Verschwägerung zusammenschlossen und ihre Zusammengehörigkeit dann mit Abstammungslegenden begründeten.

211 *Jettmar* 1960a, S. 122–127.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Shin seien Nachkommen jenes Volkes, dem diese Tabuierungen ursprünglich eigen waren.[212] Die anderen Kasten hätten zwar die Sprache, aber nicht die Tabus übernommen. Speziell in den Yeshkun vermutete man die Nachkommen der Burushaski sprechenden Ureinwohner des Gilgittales.

Die Argumente für diese These sind neuerdings von Müller-Stellrecht vorgetragen worden;[213] besonderes Gewicht erhalten dabei Feststellungen Bergers.

Ohne leugnen zu müssen, daß es tatsächlich eine besondere Affinität zwischen Burusho-Bevölkerung und Yeshkun gibt, könnte man auch andere Erklärungen finden. Man könnte annehmen, daß die zunächst für den geschlossenen ethnischen Verband geltenden Vorschriften eingeschränkt worden seien, etwa auf die Nachkommen der ursprünglichen Priestergruppe, oder aber, daß strengere Vorschriften immer nur für die Priestergruppen gegolten hätten. Dazu würde passen, daß eben die Shin als weniger aggressiv gelten als die Yeshkun und daß es häufig von ihnen heißt, sie hätten den Glaubensboten des Islam besonders erbitterten Widerstand geleistet. In Tangir und Darel existieren einigermaßen glaubwürdige Berichte, nach denen die eindringenden Missionare sich in den folgenden Kämpfen auf die unteren Kasten stützten und diese dann bei einer Neuverteilung des Landes als gleichberechtigt mit den Shin behandelten. Dies wiederum führte zum Aufflammen erbitterter Positionskämpfe, bei denen die alte Ordnung sich z. T. wieder durchsetzte. Für diese These könnte sprechen, daß die Reinheitsgebote auch für Angehörige anderer Kasten obligatorisch werden, sobald sie eine religiöse Funktion, etwa als Daiyal, übernehmen.

Schließlich läßt sich auch die Auffassung vertreten, daß die enge Verbindung zwischen Shin und Rindertabu, die sich vor allem in den Quellen des 19. Jahrhunderts abzeichnet, nur die Konsequenz des Aufstiegs von Verbänden ist, welche speziell von Jagd und Ziegenzucht gelebt hatten. Sobald diese Verbände sich nach dem (hinduistischen) Paradigma einer Kaste organisierten, hätten sie besondere Reinheitsideale für sich usurpiert (und später gegenüber dem Islam festgehalten), die eigentlich nur eine Glorifizierung ihrer bisherigen Hauptwirtschaftstiere – der Capriden – bedeuten, allmählich aber auch von den Feldbau und Rinderzucht treibenden Nachbarn übernommen wurden. Für solche Entwicklungen gibt es auf dem indischen Subkontinent viele Beispiele. Snoy wies mich darauf hin, daß nach seinen Beobachtungen – und im Gegensatz zu den üblichen Darstellungen – Yeshkun zu leidenschaftlichen Vertretern des Rindertabus gehören können.

Dabei können alle diese Möglichkeiten miteinander kombiniert werden:

212 *Biddulph* 1880, S. 38 und 161, stellte die These auf, die Shin seien ein Hinduvolk aus Pakli (Hazara-Distrikt). Den Indus aufwärtsziehend hätten sie einen Hindustaat gegründet.

213 *Müller-Stellrecht* 1973, S. III–IV.

CC-0. Agamnirmaan Vanaprastha Digital Preservation Foundation, Chandigarh

der gegenwärtige Zustand scheint das Produkt mehrerer konvergierender Tendenzen zu sein. Wir werden uns mit der religionsgeschichtlichen Bedeutung des Problems noch beschäftigen müssen.

b) Kultisches Königtum

In den freien Talschaften des Südens liegt die politische Führung bei einem Dorfrat, der die (von außen übernommene) Bezeichnung *Jirga* trägt.[214] Die vollberechtigten Mitglieder der Versammlung heißen *Jirgadare* oder *Yushtero*.[215] Sie stammen meist aus reichen Sippen der oberen Kasten – Shin und Yeshkun –, abgesehen davon sind die Prinzipien der Auswahl merkwürdig diffus. Man kann annehmen, daß die Bedingungen zur Zeit der geschlossenen, durchstrukturierten Dorfburgen stärker formalisiert waren. Auch das frühere Bestehen einer Exekutive – analog den Urir der Kafiren – ist nachweisbar.[216]

Während im Süden diese Ordnung keine übergeordnete Instanz kannte, es sei denn freiwillige Zusammenschlüsse in äußerster Kriegsnot,[217] waren im Norden ähnlich organisierte Dörfer in Staatswesen eingegliedert, an deren Spitze ein absolut regierender Monarch stand. Die Verwaltungssysteme der westlich von Gilgit liegenden Landschaften folgten im allgemeinen dem Muster Chitrals;[218] östlich davon herrschte eine ältere, konservativere Ordnung, die am längsten in Hunza und Nagir erhalten blieb.[219] Spuren davon erkennt man auch im Westen der Gilgit Agency, aber von den Einflüssen der aus Chitral stammenden Eroberer durchkreuzt.

Zwar wird auch im Westen die Dynastie mit den Überirdischen in Verbindung gebracht,[220] die Teilnahme des Fürsten an bestimmten Zeremonien war notwendig, im Osten aber sind diese sakralen Züge unvergleichlich stärker ausgeprägt. In Hunza war die Beteiligung an den Festritualen noch vor kurzem ein Teil der regulären Amtspflichten. Ohne die Mitwirkung des Herrschers waren Gedeihen der Felder und Fruchtbarkeit von Mensch und Tier nicht als gesichert anzusehen. Man traute ihm sogar zu, daß er die Witterung beeinflussen konnte.[221]

So konnte man Hunza und Nagir zu den letzten kultischen Königtümern unserer Welt rechnen. Früher traf das auch auf Gilgit zu, mindestens bis zum

214 Vgl. hierzu *Rejsner* 1954, S. 137. Das Wort ist mongolischer Herkunft.
215 Man denkt unwillkürlich an die *Jast* der Kafiren.
216 Die klarsten Angaben erhielt ich 1958 in Tangir und Darel. In Bagrot erfuhr *Snoy* (Ms. 1959, S. 131) von den *seitú*, die als Feldhüter fungieren.
217 *Leitner* 1894, S. 101–103.
218 *Biddulph* 1880, S. 61–68. Hier kann man von einem Feudalsystem sprechen.
219 *Biddulph* 1880, S. 41–45.
220 Man hat den Eindruck, es seien Heiratsbeziehungen zwischen dem Fürstenhaus und den Feen unterstellt worden auf der Basis der Gleichberechtigung, wie zu einer Nachbardynastie.
221 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 161–171.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Erlöschen der einheimischen (d. h. schon vor mehreren Jahrhunderten zugewanderten) Dynastie.

Die Aktivitäten der Könige im Rahmen der Feste Dardistans sollen in dem entsprechenden Abschnitt behandelt werden; ich kann mich dabei kurz fassen, da eben die komparativ erweiterte Monographie Müller-Stellrechts zu dem Thema erschienen ist. Die frappant nichtislamischen Vorstellungen, auf denen dieser Komplex beruht und die ihn begleiten, müssen jedoch vorweggenommen werden.

Sie lassen sich nicht, oder nur zum geringsten Teil, aus der Dämonologie ableiten, über die wir eingangs gehört haben. Man gewinnt den Eindruck, daß es sich um eine aus vielleicht fremden, vielleicht besonders altertümlichen Quellen gespeiste Schicht des Volksglaubens handelt, die speziell zur Begründung der Agrarriten eingesetzt wurde. Manches, was man von den „Urkönigen" erzählt, hat mythischen Charakter und begründet wichtige Unterscheidungen und Brauchtumskomplexe, manches muß als Wandermotiv klassifiziert werden. Es gibt aber auch Erinnerungen an viele historische Vorgänge. Solche Erzählungen sind in die an den Fürstenhöfen tradierten Chroniken eingegangen, nicht ohne offensichtliche Widersprüche zwischen den verschiedenen Traditionsketten. Mehrfach hat man historische Gestalten mit den mythischen identifiziert.

Die für Gilgit, Hunza und Nagir wichtigste Gestalt ist *Shiri Badat,* König von Gilgit. Nach Hashmatullah soll er der einheimischen (?) *Shah Rais*-Dynastie entstammen, nach anderen Überlieferungen war er ein Usurpator, der eben diese Dynastie absetzte.[222] Im Volksglauben wird er meist nicht von *Shiri Barāi Bagher Tham*[223] unterschieden, von dem es allerdings auch heißt, er sei der Großvater Shiri Badats gewesen. Beide gelten als *Devako,* d. h. mindestens ein Elternteil war überirdischer Herkunft. Eine Anmerkung bei Lorimer bestätigt, daß Shiri Badat der in Gilgit geläufige Name ist, während der andere, der den in Hunza gebräuchlichen Königstitel *(Tham)* enthält, neben *Barai* – was auf die Zugehörigkeit zur Feenwelt hinweist – vor allem im Burushaskigebiet gebraucht wurde.

Alle Versionen betonen den düsteren und grausamen Charakter dieses Herrschers. Nach Leitner gehört er daher auch zu den Yach *(yaṣḥ),* also zu den menschenfeindlichen Bewohnern der Höhenregion.[224] Dazu stimmt, daß

222 *Biddulph* 1880, S. 134. *Leitner* 1894, S. 9–16. *Ghulam Muhammad* 1907, S. 115 bis 119. *Schomberg* 1935, S. 144, 249 f. *Hashmatullah Khan* 1939, S. 767 f. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 236–259.

223 *Lorimer* 1935, II, S. 209–213; 1938, III, S. 437. Eine interessante Fassung ist in einer Chronik der Herrscher von Hunza enthalten, die *Lorimer* vom damaligen Mir M. Nazim Khan 1930 übergeben wurde. *Snoy* macht mich auf die Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen dem Eigennamen *Bagher* und dem Tal *Bagrot* aufmerksam (ähnlich wie *Dorot* als die vom Ahnherrn *Doro* gegründete Siedlung usw.).

224 *Leitner* 1894, S. 9.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

er nicht nur als Riese aufgefaßt wurde: er galt als unverwundbar – sein Körper war aus Eisen.

In der Sage wird erzählt, wie er zum Menschenfresser geworden ist (obwohl es andererseits von ihm heißt, er sei Buddhist [!] gewesen). Ursprünglich verlangte er von seinen Untertanen täglich ein Lamm. Als ihm einmal ein Jungtier gebracht wurde, das eine arme Frau nach dem Tod des Mutterschafs an der eigenen Brust aufgezogen hatte, stellte er besonderen Wohlgeschmack fest – und forderte von da ab als tägliche Nahrung ein Kind. Die den Menschen wohlwollenden Mächte – Leitner hörte: die Peri – beschlossen, den gequälten Bewohnern Gilgits zu helfen. Drei Brüder kamen ins Land, die dem Perigeschlecht entstammten. Bei Danyor (nordöstlich von Gilgit) veranstalteten sie ein Wettschießen mit Pfeil und Bogen und erlegten dabei wie irrtümlich eine Kuh. Der Schütze wurde darauf von seinen Brüdern aufgefordert, (gemäß dem Jagdritual) von Nieren und Leber zu essen. Damit verlor er seine Fähigkeit zu fliegen. Die Brüder verließen ihn mit dem Auftrag, nach Gilgit zu gehen und dort König zu werden. Der zurückgelassene Peri-Mann *Azru Shamsher* (oder *Jamshed*)[225] trat nun in den Dienst des Shiri Badat und gewann, wie eine romantische Liebesgeschichte erzählt, die Zuneigung der Königstochter. Sie verriet ihm, wie man ihren Vater töten könne. Beim Winterfest wurde Shiri Badat von der Bevölkerung Gilgits aufgescheucht, die mit Fackeln zu seinem Palast zog. Er stürzte aus dem Tor und brach in eine während der Nacht ausgehobene Grube ein. In diese schleuderte man die Fackeln. Sein Herz schmolz, denn es war aus Butter (nach einer anderen Version aus Schnee). Eine Variante lautet, er habe sich auf sein Wunderpferd geschwungen, das in weitem Sprung aus dem Schloß entkam. Aber dort, wo es aufsetzte, hatte man tückisch eine Fallgrube ausgehoben.[226]

Die Überlieferungen sind sich nicht einig, ob Shiri Badat nun starb oder nicht. Es hieß von ihm auch, er sei in der Erde verschwunden und in Punyal wieder aufgetaucht – nördlich des Gilgitflusses. Dort habe er keine Feinde gehabt, denn er habe nur von einer Talseite den blutigen Tribut eingefordert, die andere habe ihm Korn geliefert. Noch unter den Qualen der Feuerbrände stehend, habe er einen Bauern um Wasser gebeten, aber dieser habe ihm nur Wein geben können. So sei Shiri Badat neuerlich in der Erde verschwunden und verberge sich jetzt im Eise eines Gletschers. Das bis ins 19. Jahrhundert

225 Nach der semihistorischen Version ist Jamshed ein Enkel der Königin von Shigar (Baltistan) und eines aus Persien geflohenen Prinzen, nach der „historischen" Hashmatullahs der Sohn eines türkischen Abenteurers – jedenfalls hält man an einer Herkunft aus dem Osten, über Baltistan, fest.

226 Damit werden die Übereinstimmungen mit der Erzählung vom Tode Rostams im Shahnameh doch deutlicher. *Haughton* (1913, S. 184–191) erzählt ebenfalls diese Geschichte; demnach soll Shiri Badat in die Gletscher von Ishkoman geflohen sein.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

in Gilgit abgehaltene Winterfest, bei dem Feuerbrände geworfen wurden, habe daher auch den Sinn, seine Rückkehr zu verhindern.

Das ist nicht der einzige Sagenkomplex, der auf einen Herrschaftswechsel Bezug nimmt. Von dem Herrscher Gilgits, Shah Rais,[227] wird berichtet, er habe ein goldenes Horn auf dem Kopf getragen. In einer romanhaften Geschichte, deren Topos schon in der Antike belegt ist (bei König Midas mit den Eselsohren) wird ausgeführt, wie dies bekannt geworden sei: Dem Diener, der dem Herrscher die Haare schneiden mußte, war es streng verboten, das Geheimnis preiszugeben. Er wurde krank, so sehr drängte es ihn, sein Wissen mitzuteilen. Er verschaffte sich Erleichterung, indem er sein Geheimnis in ein Erdloch sprach, in das dann eine Staude gesetzt wurde. Aber ein Rohr, von diesem Strauch geschnitten, wurde von den Spielleuten als Flöte verwendet und verkündete allen, Shah Rais trüge ein goldenes Horn auf dem Kopf.

Da erscheint Shiri Badat, ein unheimlicher Besucher, der den Pferden die Kraftnahrung, nämlich Walnußkerne, wie man sie heute noch vor dem Polospiel verfüttert – oder Getreide, in der von Lorimer aufgezeichneten Version – wegfrißt. Zur Rede gestellt, ermordet er den König und ergreift selbst die Herrschaft. Er heiratet ein Mädchen, das ihn zuvor erkannt hat, ihm wird eine Tochter geboren, *Miyo Chai* (*Nur Bakhsh* in der islamisierten Version). Eine Verbindung mit dem Pferd ist für den Sohn der Miyo Chai aus ihrer Ehe mit dem Befreier *Azru Shamsher* bekannt, für *Malik*. Er soll einen Pferdefuß gehabt haben – nach der Fassung Ghulam Muhammads allerdings einen Eselsfuß.[228] Wiederum wird die Geschichte vom Vertrauten erzählt, der dieses Geheimnis einem Erdloch preisgab, und von der Flöte, die es ausplauderte.

In diesen Erzählungen wäre Shiri Badat eigentlich ein Usurpator gewesen, dessen Herrschaft nicht allzulange dauerte.[229] Dazu steht die Bedeutung Shiri Badats (oder seines Doppelgängers Shiri Bagertham) in Ritualen und Anrufungen in krassem Gegensatz. Shiri Badat galt nicht nur als der „schreckliche", sondern auch als der „segenspendende König", vor allem als Garant der Fruchtbarkeit des Landes.[230] Er wurde in Gestalt des Wacholderbaumes angebetet, also einer Pflanze, die wir bisher immer in Verbindung mit den reinen Peri fanden, die sich in der Sage doch stets für die Beseitigung des Tyrannen einsetzen.[231]

Aber auch in Verbindung mit den Heiligtümern einzelner Sippen wird er

227 Vgl. *Lorimer* 1935, II, S. 377–380. Shah Rais ist auch eine Bezeichnung für die älteste bekannte Dynastie, die über Gilgit, Hunza, Nagir und Chitral geherrscht haben soll. Ich habe mehrere kürzere Fassungen erzählt bekommen, so in Yasin.
228 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 114 f. Zum Vorkommen des Midas-Motivs in Tibet vgl. *R.-A. Stein* 1972, S. 233, 236.
229 Allerdings muß er nach der Version *Lorimers* präexistent gewesen sein.
230 *Lorimer* 1935, II, S. 208–213.
231 Vgl. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 205. *Biddulph* 1880, S. 107.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

genannt und z. B. im Bagrottal vor deren heiligen Steinen als „eisengleicher Rato Shiri Bagartham" angerufen.[232] Man ist hier versucht, das Wort „Rato" in Beziehung zu „Ratash" zu bringen. Wir haben von den Ratash oder Ratasho gehört, sie seien menschenfressende Dämoninnen des oberen – aber nicht obersten – Bereichs, besonders gefährlich für die Menschen. Es gibt ferner Nachrichten, die Shiri Badat schlechtweg als „Herrn der Tiere" charakterisieren. Ein Informant aus Hunza teilte mir mit, in der Nacht des Winterfestes, in der die Ziegen geschlachtet werden, die den Fleischvorrat für die weiteren Wintermonate liefern, dürfe man die Häuser nicht verlassen. Bagertham gehe um, um neue Felsbilder zu machen – die ja meist Ziegen darstellen. Man höre sein Klopfen. Wenn man ihn dabei störe, dann gäbe es im nächsten Jahr keine Jungtiere. Es ist klar, daß damit der Urkönig in Konkurrenz zu den Feen tritt, die normalerweise über Wild- und Hausziegen herrschen.

Diese Diskrepanz wird durch eine Erzählung geklärt, die Snoy in Bagrot aufzeichnete.[233] Darin heißt es, Shiri Bagertham sei der Sohn des Karun gewesen, der zur Zeit Moses' im Nil ertrank (hier hat also ein aus dem Koran stammendes Motiv Eingang gefunden). Er habe eiserne Fingernägel gehabt und sei der Herr aller Mayaro-Tiere gewesen. Einmal habe ihn der Prophet Daud besucht, aus Geiz habe er sich jedoch nicht entschließen können, eines seiner Tiere für den Gast zu schlachten. Statt dessen nahm er seinen Hund, schlachtete ihn und setzte ihn Daud vor. Der Heilige aber entdeckte den Frevel, er rief den Hund wieder ins Leben zurück und übergab zur Strafe alles Vieh des Bagertham von da ab den Menschen zur Nutzung, das Hüten der Steinböcke aber wurde den Feen übertragen. Traurig macht seitdem Shiri Bagertham Felsbilder, in Erinnerung an seinen einstigen Reichtum.

Hier ist offensichtlich der Widerspruch zwischen zwei konkurrierenden Vorstellungen dramatisiert worden. Man könnte sagen, daß das Wissen um die Verdrängung eines älteren „Herrn der Tiere", einer riesenhaften, ungeschlachten Männergestalt, durch weibliche Herrinnen aus einer lichteren Welt dargestellt worden sei.

Der ältere Komplex scheint sich in Hunza bis heute erhalten zu haben. Ein aus Hunza stammender Informant erzählte mir in Gilgit, daß ein Jäger seiner Heimat auf den Hochweiden einen einäugigen Riesen herannahen sah. Er war gekleidet wie die Europäer und trug in einer Hand einen Stuhl, in der anderen einen Stab. Ihm folgte eine Herde von mehr als hundert Steinböcken. Den Schluß bildete ein kahlköpfiger Diener, ebenfalls riesenhaft, häßlich und in Ibexfelle gehüllt. Vor Schreck habe sich der Jäger versteckt, aber offenbar sei er nicht unbemerkt geblieben, denn plötzlich habe der Diener einen Ibex ergriffen und zurückgeschleudert. Das Tier fuhr mit seinen Läufen tief in die

232 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 109.
233 *Snoy* Ms. 1959, S. 48 f., 341–344. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 89, 245 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Erde und blieb bewegungsunfähig liegen, so daß es für den Jäger zur leichten Beute wurde. Dann aber überfiel ihn ein solches Fieber, daß er nicht mehr nach Hause fand. Seine Söhne gingen ihn suchen und konnten ihn schließlich retten.[234]

Wenig beachtet wurde bisher, daß der ungeschlachte Gott oder Halbgott stets mit einer weiblichen Gestalt verbunden ist, die als seine Frau oder auch Schwester aufgefaßt wird. Möglicherweise gehört die in der Königslegende auftauchende Tochter, die seine Vertreibung ermöglicht und zur Stammutter der nächsten Dynastie wird, in den gleichen Zusammenhang.

Das Buddharelief, das wenige Kilometer oberhalb von Gilgit an einer Felswand zu sehen ist, wird als der in den Stein gebannte Körper eines weiblichen Dämons, der *Yacheni*, aufgefaßt.[235] Sie soll die Schwester des Shiri Badat gewesen sein und seine menschenfresserische Neigung geteilt haben.[236] Es heißt, daß sie die Wanderer überfiel und immer die Hälfte von ihnen fraß (d. h. den Anteil der, wie wir gehört haben, den Yach/Ratash zusteht). Einem mächtigen Magier – von dem es manchmal heißt, er sei ein Schamane gewesen, und dann wieder, ein islamischer Heiliger – gelang es, sie mit Nägeln in den Felsen zu bannen, während er ihr in einem Lied erzählte, ihr Vater und ihr Bruder seien tot. Allerdings war er so unvorsichtig, den Gilgiti zu verraten, daß die Dämonin wieder lebendig werden würde, wenn man nicht den Kopf ihres Bezwingers nach dessen Ableben unter dem Relief vergrabe. Daraufhin wurde der Wundertäter kurzerhand erschlagen und an Ort und Stelle beigesetzt. Damit waren die Gilgiti die Sorge los, dem Kopfe des vielleicht in ferne Lande pilgernden Magiers nachlaufen zu müssen. Ich erhielt zudem die Auskunft, daß die Dämonin mit einem männlichen Unhold verbunden war, der ebenfalls – vielleicht in Hunza – als Relief in den Felsen gebannt wurde. Er pflegte sich mit der Yacheni zu vereinigen, indem er sein Glied über Berg und Tal bis zu ihr streckte.

Offensichtlich ist das eine Variante einer bereits von Lorimer aufgezeichneten Geschichte.[237] Darin heißt es von einem Dämon namens *Chil Gazi* („40 yards"), der bei dem Dorf Khaiber im nördlichen Hunza gelebt haben soll, er sei immer nach Gilgit zur Yacheni gekommen, um mit ihr zu schlafen. Vielleicht sei sie sein Weib gewesen. Als er auf dem Wege übernachtete, kamen Wölfe und fraßen sieben Ellen seines Gliedes ab. Ihm fiel das nicht weiter auf, aber die Yacheni habe sich indigniert gezeigt.

Damit wird der Übergang vom Sagenkreis um Shiri Badat zu Vorstellungen

234 Bei *Müller-Stellrecht* 1973, S. 246, auszugsweise wiedergegeben.
235 *Yaçhéni. Ghulam Muhammad* 1907, S. 106, schreibt *Yāthini, Biddulph* 1880, S. 112, *Deonee.*
236 Eine ähnliche Dämonin soll in Ganish gelebt haben. Vgl. *Lorimer* 1935, II, S. 191. Vgl. auch *Haughton* 1913, S. 178–183. Als Name des rettenden und schließlich selbst getöteten Schamanen wird hier *Soglio* angegeben.
237 *Lorimer* 1935, II, S. 222–225.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

von riesigen Fruchtbarkeitsdämonen mit ausgeprägt sexuellen Zügen hergestellt. Dieser Komplex wird uns noch an anderer Stelle beschäftigen.

Hier interessiert zunächst, daß die regierenden Fürsten von Gilgit als Vertreter des dämonisch-brutalen Prinzips ebenfalls mit einer weiblichen Dämonin in Verbindung gebracht wurden. Die Partnerin und Beschützerin trat hier unter dem Namen *Yudeni* auf.[238] Sie verkörperte sich in der *Yudeni durrung*, der „Feentrommel". Beim *Chili*-Fest wurde ein Ziegenpaar geopfert, der Bock im Namen des Fürsten auf einem Turm. Dann aber ertönt die Trommel, niemand darf hinschauen, wenn sie auf dem Dach des Palastes geschlagen wird. Erst dann wird die Ziege der Yudeni geopfert und das Blut auf die Trommel gespritzt. Nach Schomberg[239] handelt es sich um eine kleine Kesseltrommel.

Wenn die Trommel bei Festen oder in kritischen Zeitläufen von selbst erklang, dann kündete sie Glück und militärischen Erfolg an. Wenn sie vor Beginn eines Feldzugs jedoch stillschwieg, dann sollte man besser auf das Unternehmen verzichten. Wer es aber wagte, nach ihr Ausschau zu halten, wenn sie erdröhnte, dem wurde das Gesicht zum Rücken gedreht, und so blieb es bis ans Ende seiner Tage.

Mit der großen Bedeutung, die das Aufgebot des Bagrottales für die Fürsten von Gilgit hatte, hängt zusammen, daß dort eine weitere Kriegstrommel aufbewahrt wurde, die *Rashoo ai Yudaini*.[240]

Im Hunzaland, in Hindi, gab es ebenfalls einen Turm, in dem eine Dämonin hauste, die bei Kriegszügen dem Heer vorauslief.[241] Allerdings war sie vorher eine Menschenfresserin gewesen. Allnächtlich hatte sie einen der Wärter ihres Turmes verzehrt. Erst nachdem sie überwunden und durch die Stiftung eines teuren Ziegenopfers (jährlich sieben oder gar zwölf Tiere) zufriedengestellt war, verwandelte sie sich in eine Helferin.

9. Religiöse Bedeutung der Jagd

In einem Weltbild, das den Bereich des Reinen, ja des Göttlichen auf den unerreichbaren Gipfeln und ihren Eisflanken konkret geographisch lokalisiert, wird jede Bewegung talaufwärts zur religiös bedeutungsvollen Handlung. Das Emporsteigen in die Berge ist ein Eindringen in eine übermenschliche Sphäre, das man nur unter bestimmten Voraussetzungen wagen kann, um bei der Rückkehr Segen mit sich zu bringen.

238 *Biddulph* 1880, S. 104. Vgl. hierzu *Müller-Stellrecht* 1973, S. 163 f.
239 *Schomberg* 1935, S. 120.
240 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 113.
241 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 116.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Das bedeutet, daß der edelste Sport des Mannes, die Jagd auf die Tiere der höchsten Bergeinsamkeit, die Mayaro-Tiere, zur heiligen Handlung wird.[242] Es wird vorausgesetzt, daß der Jäger eine oder mehrere Peri als Vertraute und Beschützerinnen gewinnen kann. Genau das sagt ihre Bezeichnung, Rachi, aus.[243] Häufig wird erklärt, daß es sich um die jungen Mädchen des Peri-Geschlechts handelt. Man kann sie an ihrer weißen Kappe, dem Kennzeichen der Unverheirateten, erkennen.

In der Nacht vor dem Pirschgang müssen sie dem Jäger Jagdglück schenken, sie erscheinen ihm im Traume. Deshalb wird sich der Jäger vor dieser letzten Nacht sorgfältig reinigen, niemals wird er sie mit einer irdischen Frau verbringen. Er hat auch Kuhmilch und jedes andere Produkt dieses den Peri verhaßten Tieres zu meiden. Sollte diesbezüglich irgendein Mißgriff passiert sein, dann vermag noch eine Räucherung mit Wacholder zu helfen, die auch auf die Waffe ausgedehnt wird. Als letztes verzweifeltes Mittel gilt das Bad im Fluß. Anspruchsvolle Jäger behaupten, viele Rachi zu haben, aber meistens ist es nur eine, die in Gestalt eines schönen, gelegentlich europäisch gekleideten Mädchens auftritt. Sie verrät dem Jäger, wo er auf Beutetiere stoßen wird. Symbolisch überreicht sie ihm ein Geschenk: Blumen oder Früchte. Es kann ein Granatapfel sein.[244]

Im Morgengrauen bringt ihr der Jäger ein Opfer: mit Schmelzbutter übergossene Brote – selbstverständlich muß es Ziegenbutter sein – werden an Kinder verteilt. Einmal hieß es, daß kleine Mädchen in dieser Form beschenkt würden.

Sollte das Jagdglück dennoch ausbleiben, kann sich der Jäger irgendwo oben auf dem Berg schlafen legen, um im Traum neuerlich seine Peri zu erwarten.

Freilich überlassen die Peri den Jägern nicht die intakten, von ihrer Lebenskraft erfüllten Tiere: Vorher machen sie ihre eigenen Rechte als Hirtinnen der Mayaro geltend. Es heißt, daß die Peri die Mayaro-Tiere schlachten und selbst verzehren. Anschließend aber stecken sie die sorgfältig beisammengehaltenen Knochen in die Haut, und das Tier wird „scheinbar wieder lebendig". Seiner Essenz beraubt, wird es nun zur Tötung und zur Nutzung dem menschlichen Jäger überlassen. „Wir bekommen nur, was die Peri vorher gegessen haben", so wurde mir noch 1958 mit großer Selbstverständlichkeit erklärt.

Das erlegte Tier wird vom Jäger geschächtet. Es wird aufgerissen, Herz und Leber werden nach weltweitem Jägerbrauch am schnell entfachten Feuer angeröstet und verzehrt, ein Teil der Leber aber bleibt für die Rachi, die der

242 Hierzu bereits *Jettmar* 1960b, S. 124. Die meisten Informationen sind 1955 in Tangir und Darel gesammelt, 1958 überprüft.
243 *Lorimer* 1929, S. 522.
244 *Friedrich* (Ms., S. 342) hörte vom Geschenk eines Apfels. Dafür erhalten die Peri dann Granatäpfel oder Trauben als Dankesgabe. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 180 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Duft des Fleisches angelockt hat. „Peri lieben das rauchende Blut". Manchmal erscheinen sie in Gestalt eines Adlers oder einer Krähe.[245]

Der Jäger kann seine Beute ins Dorf mitnehmen, er darf aber kein Fleisch an eine unreine (menstruierende) Frau abgeben. Oft heißt es, die Knochen des Tieres müßten mit Sorgfalt behandelt werden, sie würden ins Wasser geworfen. Das Gehörn muß jedenfalls an einem reinen Ort deponiert werden – so kommen Jagdtrophäen an die Wand islamischer Heiligtümer.

Die Peri wachen aber auch darüber, daß der Jäger die Tiere nicht während der Brunft behelligt. Sie soll pünktlich mit der Wintersonnenwende beginnen. Man erklärt dazu, daß sich auch die Wildziegen nach dem Aufgang der Sonne über bekannten Marken orientieren.[246]

Die Hundstage zur Zeit der Sommersonnenwende gelten ebenfalls als Schonzeit. Viele Erzählungen berichten, was Jägern zugestoßen ist, die diese Gebote mißachtet haben. Leitner erfuhr, ein Jäger habe, von Liebe zu seiner Peri getrieben, sie einst um diese Zeit auf den Matten überrascht, als sie ein Markhorweibchen molk – in ein Silbergefäß. Vor Schreck habe sie es umgestoßen. Sie war erzürnt und traurig zugleich, schenkte ihm dann doch ein Tier aus ihrer Herde – aber nach vier Tagen mußte er sterben.[247]

Es gibt auch Angaben, daß die Peri die Tötung von (trächtigen) Weibchen und Jungtieren aufs äußerste mißbilligen. Jeder Verstoß gegen solche Gebote zerstöre nicht nur das Jagdglück des Jägers. Einzelne Informanten deuteten an, es würde dann keine Jungtiere mehr geben.

Als Bestätigung dessen, daß der Mensch nur bereits von den höheren Wesen getötete und wiederbelebte Tiere erlegen kann, dienen Erzählungen, die einem weit verbreiteten Topos zugehören: Mit aller Anschaulichkeit wird dargestellt, wie ein Jäger zum Mahl der Peri geladen wird, aber die Aufforderung, keinen Knochen zu zerbrechen oder wegzuwerfen, mißachtet. Die Peri müssen bei der Wiederbelebung den fehlenden Knochen durch ein Holzstück ersetzen. Dieses Holzstück findet er dann in seiner Beute wieder.[248]

Häufig heißt es, daß der Jäger nur in tiefster Verehrung an seine Beschützerin zu denken wagt. Aber daneben stehen Erzählungen, aus denen hervorgeht, daß sich die Rachi in irdische Männer verlieben können. Manchmal nehmen sie gar die Gestalt des Eheweibs an, um sich an den Erwählten

245 Auch von *Friedrich* Ms., S. 335, aufgezeichnet.
246 *Kennion* 1910, S. 74: 22. Dezember. *Lentz* 1939, S. 23. Mir wurde ähnliches erzählt.
247 *Leitner* 1894, S. 7. Vgl. auch *Haughton* 1913, S. 112–116.
248 *Lorimer* 1935, II, S. 235. Vgl. auch *Jettmar* 1965b, S. 124–130, mit weiterer Literatur, ferner *Snoy* 1964, S. 668.
Aus Hunza wird die nichtjägerische Variante berichtet, Dämonen – die Phut – hätten eine Ziege gestohlen und geschlachtet und deren Eigentümer, der sie überbrachte, zum Mahle gebeten. Er versteckte eine Rippe, die durch ein Stück Holz ersetzt wurde. Zurückgekehrt fand er sein Tier wieder, bei dessen erneuter Schlachtung fand man das Holz.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

heranzumachen. Dem kann ein solcher Besuch in seinem Jagdbiwak verdächtig vorkommen. An den nach rückwärts gerichteten Zehen erkennt er die unheimliche Besucherin. Es kann ihm gelingen, sie durch einen Trick in die Gewalt zu bekommen, etwa, indem er eines ihrer Haare im (magisch mächtigen) Eisen des Gewehrs festklemmt.[249] Die Bedauernswerte ist dann gezwungen, das arbeitsreiche Leben einer Menschenfrau zu führen und Kinder zu gebären, bis sie schließlich doch entkommt und Rache nimmt. Andere derartige Liebesabenteuer verlaufen für beide Teile befriedigender: Der Jäger trifft sich von nun ab regelmäßig mit seiner Rachi – und bekommt als Draufgabe noch reiche Jagdbeute –, nur darf sich der Erwählte mit keiner Menschenfrau (außer der eigenen Gattin) abgeben.

Unter anderem heißt es, ein Jäger habe sich so in seine Peri verliebt, daß er auch noch als alter Mann in die Berge stieg, um sie zu umarmen und dann mit einem Ibex beschenkt heimzukehren. Schließlich verbat sich die Peri seine Huldigung, sie bleibe immer jung und schön, sie werde von ihren Schwestern verspottet, weil sie es mit einem Weißhaarigen halte. Drei Ibexe erhielt er als Abschiedsgabe.

Als er von Sehnsucht getrieben wiederkam, habe sie ihn zwar noch einmal erhört, aber mit einem Streicheln über seine Augen geblendet. Er wurde in den Bergen gefunden und starb bald darauf. Als er zu Grabe getragen werden sollte, erschien ein riesiger Adler und ließ niemand an den Toten. Ein kluger Mann riet der Gattin, vor das Tier zu treten und es anzureden, sie hätten beide den Toten geliebt, aber das sei jetzt zu Ende. Es sei der letzte Liebesdienst, die Leiche freizugeben, damit sie begraben werden könne, wie das einem guten Mohammedaner zukomme. Da erst gab die Peri auf, langsam und traurig flog der Adler davon.

Es wird andererseits auch von dem Jäger erzählt, dem es gelang, an der Brust der Besucherin zu saugen, worauf sie ihn, wenig erfreut angesichts des entgangenen Abenteuers, als Adoptivsohn anerkannte.

In einzelnen Landschaften, besonders in Gilgit, ist allerdings schon ein Abbau solcher Vorstellungen zu spüren. 1971 wurde mir erzählt, man nähme noch immer das Jagdglück im Traum vorweg, freilich ohne je eine Peri zu sehen. Allgemein verbreitet ist noch die Vorstellung, daß das Gewehr selbst einen bevorstehenden Erfolg anzeigen kann – es wird unruhig und macht sich durch Geräusche bemerkbar. Vielleicht wurde das früher von den Komplexbögen behauptet, bei deren Herstellung man Streifen aus dem Horn des Markhor verwendete. Schon dadurch allein gehörte diese Waffe der überirdischen Sphäre an.

Nicht allgemein verbreitet, aber so systemgerecht, daß wir ihn ernst nehmen

249 Auch das Einflechten von Knoten ins Haar vermag sie zu bannen. *Snoy* Ms. 1959, S. 265.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

müssen, ist der Glaube, daß die Rachi, die im Traum erscheinen, keineswegs so harmlose Dinge übergeben wie Blumen oder Früchte. Im Haramoshtal erzählte man mir nach einigem Zögern, die Rachi bringe einen Menschenkopf. Dem könne man bereits entnehmen, welcher Art das Tier sein werde, das man demnächst vor die Büchse bekäme. Das bärtige Haupt eines alten Mannes verheiße einen mächtigen Ibex mit riesigem Gehörn.

Auf meine Frage, was geschehe, wenn man einen Mayaro-Kopf bekäme, antwortete man mir, auch das käme vor, das verheiße die Tötung eines Feindes. So etwas habe jemand noch vor wenigen Jahrzehnten in der blutigen Auseinandersetzung zweier Sippen erlebt. Früher habe man auch vorauszuträumen versucht, wenn man in den Kampf zog. Damals habe man ja auch die Köpfe (oder die abgeschlagenen Hände) der Feinde ins Dorf gebracht. Die Frauen hätten solche Trophäen umtanzt, man hätte sie als Poloball verwendet, bevor man sie über dem Tor der Dorfburg anbrachte. Zu Ehren des Töters wurde eine Steinbank errichtet.[250]

Diese Auskunft bedeutet, daß das Kriegsbrauchtum der Darden das Einbringen blutiger Trophäen kannte, man könnte an eine Beziehung zu den Tötungsbeweisen der Kafiren denken. Vor allem aber ist damit eine Seelenvorstellung belegt, die wir später in den Erzählungen von den blutrünstigen Ritualen der dardischen Hexen wiederfinden werden. Die Mayaro-Tiere haben ein „alter ego", das in Menschengestalt auftreten kann, während sich das „alter ego" des Menschen in Gestalt eines Mayaro-Tieres verkörpert. Vielleicht sollte man von der in Tiergestalt verkörperten Lebenskraft sprechen. Jedenfalls ist derjenige, dessen Tierdoppelgänger getötet worden ist, zu raschem Siechtum verdammt.

Daß die Mayaro-Doppelgänger des Menschen von dämonischen Jägern verfolgt und erlegt werden können,[251] haben wir bereits gehört.

Aus dieser Verquickung von Jagd und Menschentötung könnte man ableiten, daß auch der Kampf, die Tötung, den Charakter einer fast religiösen Handlung erhält. Mit dem Jäger gleichgestellt vermag der Krieger Fruchtbarkeit und Segen zu erwerben und an seine Gemeinschaft weiterzugeben. Vielleicht ist es daher nicht eine rein säkulare Belohnung, wenn in Hunza verdiente Krieger sexuelle Rechte an den Frauen der Gemeinde erwarben. Vielsagenderweise wurden sie als Ziegenböcke bezeichnet.

Die Teilnehmer der deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 wurden Zeugen einer Pantomime, die eine Jagd darstellte. Ein Ibex – von zwei Männern dargestellt – wurde von Jägern verfolgt, die sich Masken aus Flaschen-

250 Man hat vermutet, daß das „besonders kümmerliche Schaf", das man in Gilgit beim *Bazono*fest opfert, ein Menschenopfer ersetzt. Mit dem Kopf des Tieres wird Polo gespielt.

251 Möglicherweise besteht eine Beziehung zu den *bcan*-Dämonen, an die man besonders in Westtibet glaubt. Vgl. *Ribbach* 1940, S. 42. *Hoffmann* 1950, S. (17).

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

kürbissen vorgebunden hatten.[252] Der Auskunft, mit solchen – heute nur mehr der Unterhaltung dienenden – Veranstaltungen habe man früher Dämonen und Krankheiten verscheucht und die Fruchtbarkeit der Felder gesichert, würde ich nicht allzuviel Gewicht beilegen, wenn nicht eines der Lieder des *Bonona*festes der Minaro (Lied IV) einen Tanz der mit Ibexfellen bedeckten und Ibexhörner tragenden Burschen schildern würde – vor dem Aufbruch nach dem Osten. Ob das ein Aufbruch zur Jagd ist, erscheint mir fraglich. Eine Zeremonialjagd wird unverkennbar in Lied III geschildert, typisch ist die sorgfältige Verteilung des segenbringenden Fleisches.[253] Es könnte also sein, daß vor einer zukunftsträchtigen Handlung, etwa vor dem Auszug in neues Siedlungsland, durch ein solches Ritual eine Identifikation mit den Tierdoppelgängern stattfand.

10. Religiöse Aspekte der Viehzucht

Manche Haustiere wirken in den Gebirgen Dardistans fremd und irgendwie deplaciert,[254] andere bedürfen trotz jahrhundertelanger Zucht und Anpassung ihres Gebrauchs noch der führenden und schützenden Hand des Menschen, einer planmäßigen Fütterung – die Z i e g e hingegen ist in den Bergen in ihrem Element.[255]

In weiten Bereichen des Dardgebietes kommt man bei der Ziegenhaltung praktisch ohne Bereitstellen von Futtervorräten aus. Im Winter dient das Laub der Steineichenwälder als Nahrung, im Sommer weiden die Tiere auf den felsigen Bergflanken und in den obersten Teilen der Almregion. Auch diesbezüglich weist die Ziege die größten Übereinstimmungen mit den heiligen Mayaro-Tieren auf, dem Markhor ist sie auch äußerlich sehr ähnlich. Ob und wie weit diese Wildziegenart zu den Ausgangsformen heutiger Hausziegenrassen gehört, ist meines Wissens umstritten. Sicher ist, daß man in der Gilgit Agency daran glaubt, daß Markhor-Böcke die Hausziegen bespringen.

252 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 203 f., hat diese Nachrichten aufgenommen.
253 *Francke* 1905a, S. 95–97.
254 Das trifft z. B. für die ertragreichen Rinder- und Schafrassen zu, die man aus dem Tiefland importiert hat. Man reitet auf gefährlichen Wegen nur Hengste; sie erhalten oft Kraftfutter (Nüsse, getrocknete Maulbeeren).
255 *Haughton* (1913, S. 96) berichtet von einem Ritual, in dem jeweils für ein Jahr die beste Milchziege der Herde geweiht wurde. Ein Zweig des Wacholderbaumes wird in den Ghi getaucht, der aus ihrer Biestmilch hergestellt wurde, er wird angezündet, halb gelöscht und rauchend zur Reinigung um das Tier geschwungen. Mit dem Rest des Ghi, dem *Shiridup*, werden Stirn und Gehörn des Tieres gesalbt, Wacholderzweiglein bilden seinen Stirnschmuck. Diese heilige Ziege, *Ghiligarhi* genannt, darf nicht verkauft werden. Vgl. hierzu *Jettmar* 1961a, S. 90, hier S. 264. Übrigens erwähnt *Haughton* (S. 95) auch, daß Kuh- und Ziegenmilch nie gemischt oder in den gleichen Gefäßen aufbewahrt werden dürften.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Das wird als Erklärung für deren oft schraubenartig gewundenes Gehörn angeführt.[256]

Auf jeden Fall wird die Ziegenhaltung des Menschen als Gegenstück, ja geradezu als Imitation einer höchst realistisch aufgefaßten Mayaro-Haltung der Peri betrachtet und damit dem Sakralbereich angenähert. Alle Arbeiten, die mit der Ziegenzucht zusammenhängen, gehören daher zum „reinen" Aufgabenkreis des Mannes, wobei Knaben, die noch keine sexuelle Erfahrung haben, als die idealen Betreuer der Tiere gelten.

Auch dort, wo man sich der religiösen Implikationen solcher Verbindung nur mehr sehr vage bewußt ist, versicherte man mir, daß die Ziegen nicht gedeihen würden, wenn sie mit Frauen, besonders mit menstruierenden, in Kontakt kämen. Als verhältnismäßig harmlos gelten hingegen die noch nicht mannbaren Mädchen.

Dieses Meidungsverhältnis findet seinen Niederschlag in den Dorfanlagen. Die Ziegenställe liegen in der Regel vom Haus getrennt und können zu einem eigenen Komplex zusammengeschlossen sein, in dem dann Tiere und Hirten unter sich sind.

Die Reinheit der Ziege hat zur Folge, daß die Ziege als bevorzugtes Opfertier gilt. (Ihr Fleisch wird übrigens auch als qualitativ überlegen betrachtet.) Die Gehörne geschlachteter Ziegen legt man vorzugsweise an reinen Plätzen nieder, so daß man an Gräbern oder selbst an islamischen Heiligtümern neben Markhor- und Ibexgehörnen auch den schlichteren Kopfschmuck der Hausziege findet.

Wir haben bereits erwähnt, daß Ziegenmilch unter Umständen religiöse Bedeutung gewinnen kann. Gemeinsamer Genuß roher Ziegenmilch kann eine Art Verbrüderung bedeuten, weil man dabei einen Adoptionsvorgang durch die Ziege unterstellt.

Verhältnismäßig wertneutral ist im Vergleich dazu die Schafzucht. Das S c h a f ist sehr viel stärker auf die Hilfe des Menschen angewiesen, es kann sich auf den Felshalden nicht annähernd so souverän bewegen. Sein Fleisch spielt in der Ernährung eine geringe Rolle. Gelegentlich wird jedoch das Wildschaf zu den heiligen, reinen Tieren der Berge gerechnet, was immerhin ausreicht, um auch die Betreuung der Hausschafe in den männlichen Arbeitsbereich einzugliedern.

Mit der allgemeinen Affinität des Kleinviehs zum Mann hängt wohl zusammen, daß das Weben zu den männlichen Aufgaben gehört. Neben Beten ist es eine würdige Aufgabe für den Greis.[257]

Es ist merkwürdig, daß das P f e r d trotz seines hohen Prestigewerts keine diesem annähernd entsprechende religiöse Weihe mitbekommen hat.

256 Inzwischen hat man mir bestätigt, daß sich Markhor- und Ibexböcke mit Hausziegen paaren.

257 Vgl. dagegen die Angabe *Leitners*, das Weben käme den Kamin und Dom zu.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

In den Sagen spielen zwar Pferde eine erhebliche Rolle. Es wird von ihnen behauptet, daß sie fliegen können, aber dann stehen sie immer in Zusammenhang mit einer bestimmten Gestalt, etwa Shiri Badat oder dem reitenden Gott Taiban.

In einzelnen Fällen ist die fremde Herkunft der mit dem Pferd zusammenhängenden Vorstellungen auch sprachlich nachweisbar. So werden in manchen Sagen *Tullufar-*(oder *Tulfar-*)Pferde erwähnt, eine Bezeichnung, die einem in Mittelasien geläufigen Ausdruck entspricht.[258] Man fragt sich freilich, woher dann die Vorstellung stammt, die ersten Bewohner des Dardgebietes seien nicht Menschen, sondern Pferde gewesen. Darüber wurde bisher nichts festgehalten. Ich habe diese Auskunft jedoch mehrfach, zuletzt 1971, erhalten.

Gelegentlich tauchen in den religiösen Traditionen H u n d e als Begleiter von Gottheiten oder Dämonen auf. Von einer „eigenständigen" Bedeutung dieses Tieres hört man nichts. Auch der E s e l spielt keine Rolle. Er gilt – mit gutem Grund – als besonders lüstern. Nur in Hunza wird er als Verkörperung bestimmter Dämonen aufgefaßt und als „Brüllesel" gefürchtet.[259]

Vom Rindertabu haben wir bereits in dem kurzen Bericht über die Darden von Da und Hanu gehört. Im Kerngebiet des Shina war das Tabu, wie oft hervorgehoben wurde, auf eine Kaste konzentriert, allerdings jene, die schon auf Grund ihres Namens eine zentrale Position innerhalb des Volksverbandes einnimmt, nämlich die Shin. Da sie meist aus wohlhabenden Bauern bestand, konnten die wirtschaftlichen Nachteile, die aus dem Verzicht auf Nutzung aller von diesem Tier stammenden Produkte resultieren, ausgeglichen werden. Die eigenen R i n d e r gab man Angehörigen anderer „Kasten" zu Pflege und Nutzung, und nur für die Feldarbeit forderte man sie an. Das bedeutete, daß auch die Rinderställe von den Wohnbauten getrennt lagen, was in das bekannte Prinzip der Dorfanlagen paßt. In den eng geschlossenen Wohnburgen, den Kots, konnte man Rinder ohnedies nicht brauchen. Vermutlich lebten überhaupt bestimmte Bevölkerungsgruppen in offenen Siedlungen und wurden nur bei Festen oder Feindbedrohung ins Kot gelassen.

Es ist nun interessant und wichtig, daß sich soziale „Aufsteiger" (so die reichen und mächtigen Yeshkun von Bagrot) sowie religiöse Funktionäre, etwa Schamanen oder jene, die religiös relevante Tätigkeiten temporär ausübten wie die Jäger, an das Rindertabu hielten, d. h. die strengere Ordnung der Shin übernahmen.

Mir wurde erzählt, daß auch die Schamanen der Burushos, die *Bitan,* das Rindertabu einhalten müssen. Das ist erstaunlich und spricht für eine Über-

258 *Biddulph* 1880, S. 135. *Ghulam Muhammad* 1907, S. 126 f. Eine der dazu gegebenen Erklärungen, das seien Pferde, die Flügel hätten, die man aber erst in der Stunde ihres Todes sehe, ist wohl iranischer Herkunft. Vgl. auch *Müller-Stellrecht* 1973, S. 243 f.

259 Brüllesel kommen in den von *Berger* gesammelten Erzählungen aus Hunza vor.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

nahme der Institution von den Shinaleuten, weil es bei den Burushos keine ethnische oder soziale Schicht gibt, die sich an eine solche Vorschrift halten würde; die Vorstellungen von der Reinheit der Ziege sind hier offenbar wesentlich schwächer entwickelt.

Im Gegenteil, in den Vorstellungen, die dem Festwesen der Burushos zugrunde liegen, spielt das Rind eine beträchtliche Rolle. Ochsenfleisch ist ein wesentlicher Bestandteil feierlicher Mahlzeiten.[260]

Ebensowenig ist im Agrarbrauchtum von Gilgit etwas von einer Diskriminierung des Rindes zu spüren. Der Vertreter der Ureinwohnersippe, der dem König bei der Saatzeremonie assistiert, wird auf Shina *dōnu,* d. h. „Ochse", genannt und hat sich dementsprechend aufzuführen.[261]

Es liegt die Annahme nahe, hier sei – in Umkehrung dessen, was beim Schamanismus geschah – das Agrarritual der Burushos von den Shinasprechern übernommen worden. Die weitergehenden Konsequenzen, die man aus dieser Beobachtung gezogen hat, werden uns noch beschäftigen.

Daß H ü h n e r z u c h t durch ein entsprechendes Tabu lange hintangehalten wurde, wurde bereits gesagt. Auch heute noch ist man überzeugt, daß Hühnerfleisch und Eier nicht zur gesündesten Nahrung gehören. Allerdings mag hier eine Klassifikation in „heiße" und „kalte" Nahrung mitspielen, die spätestens mit dem Islam aus Vorderasien eingedrungen ist. F i s c h e wurden gleichfalls lange Zeit verschmäht. Eine größere Bedeutung bei der gebildeten Schicht hat erst die von den sportfreudigen Engländern importierte Forelle gewonnen. Nicht ganz zu Unrecht sagt man, das Ansetzen von Forellenbeständen in den kristallklaren Berggewässern sei der einzige positive Beitrag der Engländer zur lokalen Kultur.

11. Bäume und Baumnutzung in den religiösen Vorstellungen

Wir haben gehört, daß B a u m w a c h o l d e r oder *Chili* als Inbegriff der ungezähmten Heiligkeit der Natur angesehen wird.[262] Das mag mit seinem Vorkommen in extremen Höhenlagen zusammenhängen, wo er den Mayaro-Tieren als Winternahrung dient (so daß sich sein Geschmack auf das Fleisch übertragen soll). Vielleicht enthält auch das Laub ein Narkotikum, das dem Schamanen den Übergang in die Trance erleichtert, wenn es verbrannt und der Rauch eingeatmet wird. Dazu würde recht gut passen, daß man die Asche von Wacholderzweiglein ins Zahnfleisch massierte und dabei eine ähnliche

260 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 110–113.
261 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 47; *Ghulam Muhammad* 1907, S. 120.
262 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 205–208. Es ist zu beachten, daß die Verehrung des Wacholders weit über das Dardgebiet hinausreicht. Über seine Verwendung bei Tibetern haben die in Ladakh tätigen deutschen Missionare berichtet.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Wirkung wie beim Genuß von Naswar verspürte – dem sie übrigens auch beigemischt wird.[263]

Aber schon der Duft, der durch einen sehr hohen Bestand an ätherischen Ölen ausgelöst wird, vermag, selbst beim europäischen Besucher, eine feierliche Stimmung zu erzeugen, ähnlich dem Weihrauch. Man versteht sehr wohl, warum man den Rauch verwendete, wenn man Menschen, Tiere, aber auch Häuser und Ställe einer Reinigung unterziehen wollte. Aus Gilgit wird berichtet, daß der Tanz mit einer Feuerpfanne, auf der Wacholder verglomm, eine ganze Gesellschaft in Feststimmung versetzen konnte.[264] So ist es nicht verwunderlich, daß dieser Baum geradezu als Verkörperung der Gottheit angesehen wurde. Wir hören davon, daß jede Verletzung eines solchen Baumes, der bei einem Heiligtum steht, Unheil bringt. Andererseits ist das Holz von Wacholderbäumen für Bauzwecke verwendet worden. Soweit ich sehe, handelt es sich dabei aber um heilige Gebäude, auch im Sinne der neuen Religion, etwa um Moscheen. In dem Kollektivgrab bei Bubur, über das bereits ausführlich berichtet wurde, sind ausschließlich Balken aus Wacholderholz verwendet worden.[265] An einzelnen Stellen kommen Wacholderbäume in tiefen Lagen vor. Gelegentlich ist das zum Anlaß geworden, sie als Boten aus der reinen Region zu betrachten und Heiligtümer bei ihnen zu errichten.

Die Himalayazeder *(Cedrus Deodara)* gilt gleichfalls als reiner Baum. Bei Benutzung der älteren Literatur muß man jedoch darauf achten, daß z. B. Biddulph unter „cedar worship" offensichtlich die Verehrung des Wacholders versteht.

Mit deutlichem Abstand wird die Steineiche, also ebenfalls ein immergrüner Baum, in die reine Sphäre einbezogen. Es heißt einmal, Engel hätten ihre Samen gebracht. Aurel Stein erhielt die Information, dieser Baum werde (im Hodartal, südlich des Gilgit-Karakorum) religiös verehrt, weil sein Laub den Ziegen als Winterfutter diene.[266] Das würde dem Verhältnis Wildziege–Wacholder entsprechen.

Als rein und heilig gilt ferner die Birke. In einer Erzählung heißt es, daß ein von Hexen Verfolgter sich retten konnte, weil er auf eine Birke kletterte. Dafür wird heute als Begründung angegeben, die Zeichnung ihres Bastes zeige ein Aleph, d. h. den Anfangsbuchstaben des Gottesnamens Allāh. Man schreibt deswegen Amulette gerne auf dieses Material. Vielleicht äußert sich hier aber eine in die vorislamische Periode zurückreichende Tradition: für die (buddhistischen) Gilgit-Manuskripte hat man Streifen aus Birkenrinde verwendet.[267]

263 Vgl. *Snoy* Ms. 1959, S. 114. Die Naswar genannte Tabakaufbereitung wird unter die Zunge geschoben und ersetzt so unseren Kautabak.
264 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 99.
265 *Jettmar* 1967a, S. 70.
266 *Stein* 1928, I, S. 15.
267 *Lévi* 1932, S. 22.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Darüber hinaus ist jeder Baum, der nicht von Menschenhand gepflanzt ist, sondern im Ödland wächst, Teil eines fremden Bereichs. Ihn zu fällen bedeutet einen Eingriff in die Rechte der Überirdischen. Wenn es also nötig wird, nicht nur Holz einzusammeln, sondern einen Baum umzuhauen, dann muß zunächst ein Opfer gebracht werden. In der Regel ist die Schlachtung einer Ziege erforderlich. Das ist noch heute so selbstverständlich, daß derjenige, der ein Haus oder eine Brücke bauen läßt, auch für das Opfer aufzukommen hat. Selbst staatliche Stellen erkennen das im Umgang mit ihren Vertragspartnern an.

Ungleich größere Verfügungsgewalt hat der Mensch über das, was durch seiner Hände Arbeit entstanden ist. Das bedeutet freilich nicht, daß die Bäume in der Dorfflur völlig der säkularen Sphäre angehören.

Die P l a t a n e *(chenar)* ist der einzige Baum, der vom Menschen nicht aus ökonomischen Erwägungen, sondern um seines erquickenden Schattens willen gepflanzt wird. Freilich ist das ein Segen, der erst der nächsten Generation voll zugute kommt. Solche Platanen überwölben die Plattformen, auf denen man sich früher in der heißen Zeit aufhielt. Sie liegen häufig dicht am Steilabfall zum Fluß, wo immer ein leichter Luftzug zu spüren ist. Damit mag zusammenhängen, daß das Pflanzen von Platanen im Verdienstfestwesen eine Rolle gespielt hat, es gehörte zu den geforderten Leistungen.[268] Mir wurde ferner erzählt, daß die Lebenskraft eines Mannes in eine Platane eingehen kann. Daher wird nur derjenige einen solchen Baum pflanzen, der in fortgeschrittenem Alter steht und auf Kindersegen nicht mehr hofft.[269]

Auch der W a l n u ß b a u m ist offenbar in einen ähnlichen Zusammenhang hineingesehen worden. Er scheint als Verkörperung einer ganzen Sippe zu gelten. Nüsse werden bei verschiedenen Ritualen verwendet. Das diesbezüglich bekannte Material hat Müller-Stellrecht zusammengetragen und interpretiert.[270]

Lebenskraft und Segen verkörpern sich auch in den Früchten der Bäume. In den Ritualen verschiedener Feste spielen getrocknete Früchte neben Getreide eine erhebliche Rolle, Kleinkinder werden kurz auf einen Haufen aus Getreide und Trockenobst niedergelegt.[271]

Freilich ist die Trennung zwischen der überirdischen und der vom Menschen geschaffenen Sphäre nicht vollständig. Obstbäume sind zwar vom Menschen gepflanzt, ihre Blüte aber wurde offenbar als Akt solcher Vitalität aufgefaßt, daß sie von weither die Peri anlockt. Es gilt daher als gefährlich, Kinder unter blühenden Aprikosenbäumen einschlafen zu lassen.

268 In Punyal neben Plattformen als Vorstufe zur Errichtung eines Kollektivgrabes erwähnt. Siehe S. 235.
269 Sommer 1971 in Gilgit aufgezeichnet.
270 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 181–183.
271 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 180 f. Hierzu *Snoy* Ms. 1959, S. 153, 215.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß es hieß, die Peri reichten beim Verleihen des Jagdglücks im Traumerlebnis Früchte dar. Offenbar gelten diese innerhalb der Nahrungsmittel als das Reinste, das man sich vorstellen kann. Gelegentlich heißt es auch, daß man ihnen Früchte als Opfergaben darbringen kann.

Träumt eine Frau von einem A p f e l , so bedeutet das Kindersegen – vielleicht keine ganz zufällige Parallele zur Verleihung des Jagdglücks.

Es ist sinnvoll, hier über die R e b e zu sprechen, die ja an den Bäumen hoch emporwächst. Nachrichten über die Einleitungsfeste der Weinlese in Gilgit, Bagrot und Hunza finden wir bei Müller-Stellrecht.[272] Dazu ist zu ergänzen, daß auch die Weinbereitung selbst, zumindest in Hunza und Punyal, also unter den duldsamen geistlichen Oberen der Ismaeli (die bis heute das offizielle Weinverbot des Aga Khan nicht durchsetzen konnten), unter deutlich religiös bestimmten Formen verläuft.

In manchen Dörfern Punyals beginnt das Pressen der Trauben mit einer Zeremonie, die der Hausvater unter Mitwirkung seiner Frau vor dem Mauergeviert vollzieht, in dem die Trauben zum Austreten bereitliegen.[273] Die Öffnung, durch die der Most in die vorgelagerte Zisterne hineinläuft, wird mit Wacholderrauch gereinigt, eine Mahlzeit im Namen der Peri verzehrt, die die Reben und den Wein lieben. Die Zisterne wird anschließend geschlossen und bleibt so bis zum Ende der Gärperiode. Das Öffnen der Zisterne muß dann durch einen würdigen Mann *(Fatakin)* in feierlicher Weise erfolgen. Wiederum werden die Peri als anwesend gedacht. Erst nachdem der Fatakin gekostet hat, dürfen sich auch die anderen an dem berauschenden Getränk laben. Das geschieht im November. Es folgt eine Periode fröhlichen Zechens bis zum *Chili*-Fest. Im Laufe nächtlichen Feierns soll es auch zu sexuellen Orgien kommen.

12. Religiöse Bedeutung des Feldbaus

Die Mitglieder der deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 haben sich bemüht festzustellen, ob es noch irgendwelche mythische Traditionen gibt, die von der Herkunft des Getreides erzählen. Sie wollten wissen, ob ein bestimmtes Getreide rituell bevorzugt wird und warum; es erschien besonders lohnend, Traditionen nachzugehen, die sich auf die Hirsen und den Buchweizen beziehen. Aber die meisten Auskünfte waren unergiebig, manches sah nach bemühtem Eingehen auf die Erwartungen aus, anderes gehörte in den typisch islamischen Volksglauben, so die Vorstellung, die Körperöffnungen – und damit die Sexualität – seien durch den Genuß von Zerealien notwendig geworden.

272 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 114 f.
273 Eine eingehende Schilderung enthält *Jettmar* 1973.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Schließlich begegnete uns in einer Schamanenlegende das grandiose Mythologem von der Entführung der Feldfrüchte aus himmlischer Höhe. Aber diese Erzählung wird in Hunza tradiert,[274] mir ist keine Verbreitung bei den Shinasprechern bekannt.

Das bestätigt den Eindruck, den man auf Grund des Materials aus dem dardischen Kolonialgebiet des Ostens erhält. Obwohl Francke der Meinung war, die Darden hätten den Ackerbau in Westtibet eingeführt,[275] haben wir von den Minaro von Da und Hanu nur die fast beiläufige Angabe, die Körnerfrüchte stammten von den Wildgräsern ab, deren Körner einer ihrer Anführer neben dem ersten Kanal säte, der aus dem Bogen entstand, den ein mächtiger Jäger am Berghang verloren hatte.[276] Das klingt fast so anekdotisch wie die in Hunza umlaufende Mär, die Getreidearten seien aus dem Pferdefutter entstanden, das die aus dem Heer Alexanders zurückgebliebenen Soldaten, die man ja als Ahnen in Anspruch nimmt, mit sich führten.

Das hindert allerdings nicht, daß das Festbrauchtum sich stark nach dem Rhythmus des Ackerbaus ausrichtete und für die Fruchtbarkeit der Felder sorgen wollte, allerdings auch für die Vermehrung des Viehs. In den Liedern, die während der Feste gesungen wurden, tauchen nun – endlich – mythische Vorstellungen auf. Mit diesen Festen werden wir uns im folgenden Kapitel beschäftigen. In der Zusammenfassung über die Sonderstellung des Burusho-Gebietes werden dann die wichtigsten Konzepte zur Darstellung kommen.

Zunächst wollen wir nur festhalten, daß das oft beobachtete religiöse Interesse der Shinasprecher an Jagd und Ziegenzucht[277] durch den agrarbezogenen Charakter des Festkalenders weitgehend kompensiert wurde. Da aber die Feste außerhalb des Hunzatales im Verlauf des 19. Jahrhunderts einschneidend reduziert worden sind, war das jägerische Element in der nichtislamischen Komplementärreligion absolut dominant geworden. Es hat sich ein Verschiebungsprozeß vollzogen, der erst jetzt allmählich in totale Zerstörung übergeht. Geblieben ist in vielen Dörfern der Brauch, landwirtschaftliche Arbeiten von einem frommen, älteren Mann beginnen zu lassen, der das mit betonter Feierlichkeit tut, oft in Verbindung mit (islamischen) Gebeten. In vieler Hinsicht denkt man an den „Ersten Pflüger" des tadschikischen Bereichs.[278]

Als Legitimation wird meist angegeben, dieser Mann stamme aus jener Sippe, die sich zuerst in der potentiellen Gebirgsoase niedergelassen, die ersten Felder angelegt und die Kanäle gebaut habe. Es kann sich um einen Shin oder Yeshkun handeln, selten hört man, daß eine Siedlung von einer anderen Kaste gegründet worden sei.[279] Manchmal stellt man freilich fest, daß die Sippe des

274 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 112.
275 *Francke* 1923, S. 5.
276 *Shaw* 1878, S. 9.
277 *Jettmar* 1960b, S. 131.
278 *Rachimov* 1956, S. 78 f. *Snoy* 1964, S. 666–669.
279 Für diese Würde gibt es verschiedene Bezeichnungen. In Baltistan nennt man die Erstsiedler *Machulpa*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

„Ersten Pflügers" nicht früher zugewandert ist als andere auch. Es heißt dann z. B., das Amt sei früher abwechselnd von den Vertretern der verschiedenen Verwandtschaftsverbände im Dorf wahrgenommen worden, bis man festgestellt habe, daß es immer dann eine besonders reiche Ernte gab, wenn gerade eine bestimmte Sippe an der Reihe war. In diesem Zusammenhang fragt man sich, ob nicht die Ersten Pflüger Nachfolger jener Dorfpriester sind, denen einst sehr viel weiter reichende Rechte und Aufgaben zukamen, so wie wir es in einem Fall aus Da und Hanu belegt haben. Dort regelte ja ein vorgegebenes Modell, wie sich die Bewohnerschaft eines Dorfes zusammensetzen sollte. Einer der vier bodenbesitzenden Verwandschaftsverbände zeichnet sich durch besondere Reinheit aus und stellt daher den Priester. Eine ähnliche Ordnung könnte vielleicht in den befestigten Siedlungen Punyals gegolten haben.

Als Priestersippe der heidnischen Zeit lassen sich vor allem die *Kachata* auffassen,[280] die nicht nur beim Feldbau, sondern auch bei jeder anderen Tätigkeit den Anfang machen mußten. Sie traten ebenfalls bei Hochzeiten in Erscheinung, tanzten mit einer Pfanne, auf deren Glut Wacholderzweige oder Spandur-Gras rauchten, und brachten ein Lied zum Vortrag, das einen wesentlichen Bestandteil der Zeremoniells bildete.

Es gab Kachata-Familien auch in anderen Tälern, die früher offenbar ähnliche Funktionen innehatten. Die Tätigkeit der Sippe wurde als wesentlich für das ganze Land, nicht nur den engeren Bereich von Gilgit, angesehen, sie sicherte Segen und Fruchtbarkeit.

Nun haben wir gehört, daß im Zentrum des rituellen Königtums die Idee stand, das Gedeihen des Landes und seiner Bewohner sei vom Charisma des Herrschers, seiner Kraft und seinem Wohlverhalten abhängig. Das bedeutet, daß es hier z w e i in gleicher Weise verantwortliche Instanzen gibt – also einen Zuständigkeitskonflikt.

In der Praxis wird dieser Widerspruch gelöst, indem Herrscher und Kachata bei den Fürsten Hand in Hand arbeiten: der Kachata ist zum Ministranten des Königs geworden.

Früher soll es anders gewesen sein. Man erzählt, daß in Gilgit der Herrscher die Kachata ausrotten ließ, um die gefährlichen Konkurrenten und ihren Übermut loszuwerden.[281] Das habe aber zur Folge gehabt, daß die Ernten verdarben; fünf Jahre lang herrschte Hungersnot im Land. Erst als ein überlebender Knabe aufgespürt und in seine Rechte eingesetzt wurde, kam der Segen überreich zurück. Von da ab sollen die Rechte und Pflichten der Kachata beim Pflügen, bei der Aussaat und bei der Ernte formell festgelegt worden sein. Reiche Belohnung wurde für sie ausgesetzt. Ja, von den vier Söhnen

280 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 99–101, schreibt *Katchati*. *Müller-Stellrecht*, die dieser Gruppe einen eigenen Abschnitt widmet (1973, S. 146 f.), *Kachata* (nach *Lorimer*).

281 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 119 f.; *Müller-Stellrecht* 1973, S. 146 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

des überlebenden Kachata wurden drei weitergegeben nach Yasin, Hunza und Nagir, um dort ähnlichen Segen zu bewirken.

Müller-Stellrecht hat sich mit diesem Komplex ausgiebig beschäftigt[282] und die Vermutung angedeutet, hier läge mindestens ein erbliches Priestertum, vielleicht sogar eine Instanz vor, die früher die Herrschaft auch im profanen Bereich ausgeübt habe. Sie gehöre ins Sozialsystem der Burushaski sprechenden Ureinwohner des Gebirgsraumes und habe bereits manche Funktion der späteren Shin-Könige wahrgenommen. Ob man in dieser älteren Schicht von einem lokalen K ö n i g t u m in den Händen der Ureinwohnersippen sprechen könne, sei fraglich, aber immerhin zumindest für Hunza wahrscheinlich.

Hier ist wohl zu beachten, daß ein solcher Bericht von einer (unvollständigen) Ausrottung und Wiedereinsetzung der charismatisch begünstigten Einheit auch aus Hunza vorliegt, und dort paßt er besser in das Sozialsystem, wie wir noch zeigen werden.

Es könnte also auch sein, daß dieser Topos sekundär gebraucht und verbreitet wurde, um die Notwendigkeit und den Zusammenhang jener Erstbesiedlersippen zu zeigen, die in Verbindung mit dem König, gewissermaßen als „Hofpriestertum für heidnische Belange", zu überregionaler Bedeutung aufstiegen.[283]

Das merkwürdigste Phänomen in all den Ritualen ist, daß König und Erster Pflüger sich nicht auf die Peri berufen – sondern auf dämonische Mächte, die Yach, als deren Verkörperung wir den finsteren Urkönig von Gilgit kennengelernt haben. (Biddulph nennt ihn in diesem Zusammenhang Shiri Bagertham – verwendet also den in Hunza üblichen Ausdruck.) Müller-Stellrecht ist der Meinung, das sei eine Konzeption, die nichts mit den Shinasprechern zu tun hat, sondern von der Burushaski sprechenden Unterschicht getragen wurde. Dort sei sie nicht mit dem fremden Königtum, sondern mit einem mächtigen Dorfpriestertum verbunden gewesen, das sich auf das Charisma des Urbewohners berief. Vom Königstitel des Burushogebietes *(Tham)* vermutet sie, er habe zunächst die Ureinwohnersippen hervorgehoben.[284]

Ich möchte mich an dieser Stelle noch nicht damit auseinandersetzen. Zunächst will ich festhalten, daß der dämonische Schützer der Fruchtbarkeit wirklich im Burushaskigebiet am reichsten belegt ist. Versucht man eine Deutung, die über Gemeinplätze hinausgeht, dann muß man dieses Material zugrunde legen.

282 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 146 f.

283 Nach dem von *Lorimer* aufgezeichneten Text stammt die Behauptung, die Ureinwohnersippen von Yasin, Hunza und Nagir seien auch Kachata, von einem der letzten Angehörigen dieser Sippe in Gilgit. Die Nachricht ist mit Vorsicht zu genießen. Tatsächlich erhielt *Snoy* in Bagrot einen Bericht, demzufolge Kachata nur für Gilgit zuständig war. In Bagrot siedelten in ähnlicher Funktion (also auch mit dem Königtum verbunden) die Nachkommen seines Bruders Massing. Vgl. *Snoy* Ms. 1959, S. 48.

284 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 145.

CC-0. Jangamwadi Math Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Mit dem Namen Kachat bringt die Autorin jenen *Mirza Kachat* in Verbindung, von dem man im Westen der Gilgit Agency erzählt.[285] Auf ihn werden wir bei der Besprechung des Volksglaubens von Chitral zurückkommen müssen.

13. Feste im Jahreslauf

Die Feste einheimischer Herkunft gehören zu jenem Teil der Überlieferung, der erhebliche Reibungsflächen gegenüber dem Islam aufweist.[286] So kommt es, daß Autoren des 19. Jahrhunderts zwar Beschreibungen vorlegen, aber gleichzeitig zugeben müssen, das betreffende Fest werde in der beschriebenen Form längst nicht mehr gefeiert. Vom Chili-Fest Gilgits etwa bemerkt Biddulph, es werde seit 60 Jahren nicht mehr abgehalten.[287] Er ist aber doch imstande, eine eingehende Schilderung zu liefern.

Inzwischen ist das Verschwinden der Feste noch weiter fortgeschritten und hat sich nicht nur im politischen und wirtschaftlichen Zentrum Gilgit ausgewirkt. Selbst die Aufzeichnungen Snoys in dem hinterwäldlerischen Bagrot – dem Schilda Dardistans – weisen einen recht fragmentarischen Charakter auf.

Das vorhandene Material wurde in einer Vollständigkeit, die man im Rahmen dieses Buches nie hätte anstreben können, unter Berücksichtigung der unpublizierten Arbeiten von Lorimer, Buddruss und Berger durch Müller-Stellrecht zusammengetragen und analysiert.[288] Da ihre Dissertation gedruckt vorliegt, ist es möglich, auf manche Details zu verzichten. Ich beschränke mich deshalb auf jene Aspekte, die im Rahmen des Gesamtbildes eine besondere oder auch nur eine neue Bedeutung gewinnen.

Über das Kalenderwesen Gilgits liegen recht summarische Angaben vor, offenbar wurde hier bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der

285 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 147.
In Yasin glaubt man, daß es einem der Verkünder des Islams gelang, diesen Dämon von gewaltiger Größe und beträchtlichem Appetit in seinen Dienst zu zwingen. Allerdings könne sich der riesige Diener immer noch Streiche erlauben, z. B. Pferde zu Tode reiten. Mit *Mirza Kachat* werden die auf der östlichen Talseite Yasins an mehreren Stellen beobachteten megalithischen Anlagen (Steinkreise bzw. Plattformen, deren Umgrenzung durch große Felsblöcke markiert sind) in Verbindung gebracht. Sie sollen die Krippe für sein Pferd gewesen sein. Andere Felsen werden als sein Sattel gedeutet. Insgesamt erinnert der *Mirza-Kachat*-Komplex stark an jene buddhistischen Traditionen, nach denen einheimische Gottheiten in den Dienst der neuen Lehre treten, ohne ihr rauhes Gebaren ganz abzulegen.

286 Man denke nur daran, daß sie unter Umständen in den durch das Mondjahr sich verschiebenden Fastenmonat fallen können.

287 *Biddulph* 1880, S. 103.

288 *Müller-Stellrecht* 1973. *Berger* und *Buddruss* haben ihr auch geholfen, die Namen korrekt wiederzugeben.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

islamische Kalender verwendet. Es war auch das *Nauroz*-Fest übernommen worden und damit ein anderer Jahresbeginn. Konservativer war man in Hunza und Nagir. Die Angaben bei Leitner, Biddulph und Lorimer (allerdings nur dessen publiziertes Material) hat Lentz analysiert.[289] Danach handelt es sich um ein Sonnenjahr, das zum größten Teil – nämlich unter Ausschluß zweier Perioden nach den Sonnenwenden – in Mondmonate aufgeteilt war. Diese Perioden wurden *Chilla*, d. h. „Vierzig" (Tage), genannt, dauerten aber je nach Bedarf etwas länger. Als Jahresbeginn galt die Wintersonnenwende. Die Mondmonate tragen spiegelbildlich den gleichen Namen, also z. B. der Monat vor und der nach der winterlichen Chillaperiode. Lentz erklärt das durch die Art der Zeitbeobachtung. Meiner Meinung nach muß man hier mitberücksichtigen, daß in Landwirtschaft und Viehzucht dieses Gebietes ein Rhythmus des symmetrischen Auf- und Absteigens zu beobachten ist. Mindestens ein Teil der Bevölkerung bewegt sich langsam ansteigend mit dem Vieh von Weide zu Weide und kehrt im Herbst in ähnlichen Stationen zurück. Besonders klar ist das an dem Schema zu sehen, das Barth für die Nutzung der verschiedenen Agrar- und Weidegürtel in Indus-Kohistan entworfen hat.[290] Das Prinzip des Auf- und Wiederabsteigens wurde aber auch zur Gliederung der einzelnen Monate verwendet. Die aufsteigende Phase des Mondmonats wurde als lebensfördernd aufgefaßt, sie erschien günstig für den Beginn von Arbeiten sowie für Festtermine.[291]

Der Zeitpunkt der Feste innerhalb dieses Kalendersystems war in den einzelnen Talschaften unterschiedlich geregelt. Das hängt damit zusammen, daß die Feste meist die Funktion hatten, wirtschaftliche Tätigkeiten einzuleiten oder zu beenden. Sie mußten sich daher nach den mikroklimatischen Bedingungen richten.

a) Winterfeste

Am leichtesten verständlich wird das Festsystem Gilgits, wenn man zuerst jenes Fest bespricht, das noch vor der winterlichen Chillaperiode gelegen das Einsetzen des Landwirtschaftsjahres, d. h. die Saat des Winterweizens, markiert. Nach Aussage der Beobachter wurde es Ende Oktober oder Anfang November abgehalten. Sie haben zwei Kernmotive herausgestellt, nämlich die feierliche Eröffnung der Aussaat unter Beteiligung des Königs und Riten, unter denen der heilige Wacholderbaum, der *Chili*, als Spender der Fruchtbarkeit im Mittelpunkt steht.

289 *Lentz* 1939, S. 65–67, Übersichtstafel d.
290 *Barth* 1956, S. 21. Es ist auch an die Nachbarschaft der Bergtadschiken zu denken, deren Körperteilkalender fast sicher auf Ismaeli-Einfluß zurückgeht.
Die Verschiebung von etwa 40 Tagen gegenüber dem „echten Sonnenkalender" kommt der Anpassung an die landwirtschaftlichen Arbeiten zugute.
291 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 127. Vgl. hierzu *Ribbach* 1940, S. 175 f.

Wie die beiden Motive zusammenhängen, wurde schon von Durand als unklar empfunden.[292] Er kam zu dem Schluß, daß trotz der von den Einheimischen betonten Zusammengehörigkeit eine Verschmelzung zweier Feste stattgefunden habe: das Wacholderfest der Ureinwohner sei mit dem Saatfest einer Erobererschicht – der Shin – verschmolzen. Müller-Stellrecht hat diese Position übernommen. Sie meint, daß der Weizen, der im Winter gesät wird, von den Shin gebracht worden sei, während man vorher nur die im Frühjahr gesäte Gerste gekannt habe.[293]

Biddulph hat das volle Ritual beschrieben, auch jene Teile, die in Gilgit selbst seit 60 Jahren unter dem Druck der Mullahs beseitigt worden waren.[294] Drei Tage lang vor dem Beginn des Festes hatten sich drei unverheiratete Burschen durch tägliche Waschungen und andere Zeremonien zu reinigen. Am Morgen des Festes brachen sie in die Berge auf, mit Wein, Öl, Brot und Früchten versehen. Sie suchten einen Wacholderbaum aus, von dem sie einen schönen Ast mit Öl und Wein besprengten. Brot und Früchte wurden feierlich verzehrt. Dann wurde der Ast abgeschlagen und ins Dorf gebracht. An dessen Eingang wurden sie von der festlich gekleideten Bewohnerschaft begrüßt und unter Musik und Jubelgeschrei zu einem Platz geleitet, wo neben einem fließenden Wasser der heilige Stein stand. Auf ihn wurde der Ast gelegt.

Eine Ziege wurde nun geschlachtet und das Blut über den Ast gegossen. Dann hob ein wilder Tanz an, bei dem man die Waffen schwang und den Ziegenkopf hochhielt. Anschließend diente der Kopf als Ziel für ein Wettschießen mit Bogen und Gewehr. Jeder Treffer wurde mit einer Kalebasse Wein und einer Portion Ziegenfleisch belohnt, das man inzwischen offenbar zubereitet hatte. Sobald alles Fleisch verzehrt war, wurden die Knochen des Tieres ins Wasser geworfen; alle wuschen sich. Dann kehrte jeder Hausvater zu seinem Gehöft zurück, einen Wacholderzweig nahm er mit. Aber die Tür seines Hauses fand er verschlossen. Auf sein Klopfen antwortete ihm die Hausfrau und fragte, was er mitgebracht habe. Er hatte zu antworten, wenn sie Kinder wolle, er habe sie mitgebracht, wenn sie Nahrung wünsche, er habe sie gebracht, oder auch Vieh, die Erfüllung jedes Wunsches bringe er mit. Erst dann wurde die Tür aufgetan und er durfte eintreten. Einige Zweiglein übergoß die Frau mit Wein und Wasser und legte sie aufs Feuer, den Rest bestäubte sie mit Mehl und befestigte ihn an der Decke. Dann stäubte die Hausfrau Mehl auf Kopf und Schultern ihres Gatten und begrüßte ihn als *Shiri Bagertham*, den Sohn der Feen, der von weither gekommen sei.[295]

292 *Durand* 1899/1974, S. 210 f.
293 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 14 f.
294 *Biddulph* 1880, S. 106 f.
295 Wie wir noch hören werden, verehren bestimmte Kalashgemeinden einen göttlichen Reiter, der beim Mittwinterfest zu Besuch kommt. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 252 f., hat ihn mit Shiri Badat verglichen. In der Erwähnung des „Kommens aus der Ferne" könnte man eine Bestätigung dieser Verbindung sehen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Am nächsten Tag machte die Frau mehrere Brote. Diese nahm sie mit, als sie die Ziegen der Familie zum *Chili*-Stein, d. h. dem Wacholderstein, trieb. Wenn die Ziegen um den Stein herumstanden, begann sie, sie mit Kieseln zu bewerfen, während sie ein Gebet zum Chili sprach. Aus der Richtung, in der die Ziegen davonliefen, wurden Voraussagen über Zahl und Geschlecht der im nächsten Jahr zu erwartenden Jungtiere gewonnen. Walnüsse und Granatäpfel wurden nun auf den Chilistein gelegt, die Brote verteilt und gegessen, und man folgte den Ziegen auf jene Weide, die sie sich selbst ausgesucht hatten. (Das heißt wohl, daß die Familie die Frau begleitete.) Fünf Tage später wurde in allen Häusern ein Lied gesungen, das Shiri Bagertham als Held, Jäger und Bringer der Fruchtbarkeit feierte und seinen am kommenden Tag bevorstehenden Abschied beklagte.

Reinigung der Burschen vor dem Auszug, Opfermahlzeit beim Brechen des Astes – all das bedeutet, daß das Einbringen des Chili nach Vorschriften erfolgt, wie man sie sonst bei der Mayaro-Jagd einhalten muß. Diese ist ja ebenfalls ein Herabholen des Segens aus der hohen und reinen Sphäre. Man fragt sich, ob nicht auch das Geschehen des zweiten Tages in demselben Zusammenhang gesehen werden muß. Der Kern des Vorgangs ist ein Emporschicken der Ziegen, wobei man überlegen könnte, welchen Sinn das ausgerechnet im November haben soll, wenn die höheren Weiden nicht mehr zugänglich sind. Man könnte vermuten, daß den Ziegen damit die immergrünen Bäume der Dorfflur zum Abweiden überlassen werden – ohne Gefährdung der neu bestellten Felder. Rein spekulativ ließe sich ein Zusammenhang mit der Tatsache konstruieren, daß in dieser Zeit die Wildziegen in tiefere Lagen herabsteigen, und da die Brunftzeit der Böcke offenkundig im Winter liegt – angeblich während der Wintersonnenwende – will man vielleicht den Ziegen Gelegenheit geben, sich mit ihren wilden Verwandten zu paaren und damit den Segen der oberen Region aufzunehmen.

Man kann sich nun fragen, welche Analogie zwischen diesen Vorgängen und der feierlichen Aussaat besteht, die zur Zeit Biddulphs in Gilgit allein übriggeblieben war.[296] Zunächst wurde aus Getreide, das der Herrscher zur Verfügung stellte, ein riesiges Brot von zwei Fuß Durchmesser gebacken. Dann wurde ein anderer Teil des Korns mit dem Rauch eines Wacholderfeuers gereinigt und mit Wacholderzweigen versetzt. Unter Teilnahme des Fürsten und seines ganzen Hofstaats zog man in feierlicher Prozession mit dem Brotlaib auf ein Feld. Der Fürst selbst hatte nun das Saatgut in alle vier Winde zu werfen, während sich die Zuschauer bemühten, etwas von dem Segen zu erhaschen. Danach wurde ein Pflug vor den Fürsten gebracht, der selbst die ersten Furchen zog. Dann übergab er das riesige Brot, das ein Mann mit weißbestäubtem Gesicht, der *Dono*, gebracht hatte, an seine Helfer und

296 *Biddulph* 1880, S. 103. *Ghulam Muhammad* 1907, S. 109, 120.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

kehrte in sein Schloß zurück. Auf dem Brot lag Weizen aufgehäuft, zuoberst ein Granatapfel, in dem ein Wacholderzweig steckte. So entstand ein Berg- oder, wenn man so will, Weltmodell, an den Kultbrauch der buddhistischen Vergangenheit erinnernd. Müller-Stellrecht hat sich eingehend mit der Frage beschäftigt, ob der Fürst in diesem feierlichen Akt nicht etwa eine Funktion des Ersten Pflügers an sich gezogen hat, der hier nur als sein Helfer fungieren darf.[297]

Der nächste Akt in dem Ritual ist die Opferung eines Ziegenpaares, wobei das männliche Tier als „Bock des Königs" von einem Rono, also dem Angehörigen der vornehmsten Kaste, auf einem Turm getötet wurde. Der Körper des Bocks fiel den Standartenträgern des Königs zu. Das weibliche Tier hingegen, die „Ziege der Yudeni", wurde ebenfalls auf einer ausgesetzten Stelle beim Klang der *Yudeni*-Trommel geopfert. Niemand wagte, dieser Opferhandlung zuzusehen. Das Blut wurde auf die Trommel gespritzt, der Körper fiel den Dom zu, also den Angehörigen der untersten Kaste, die die Trommel schlugen. Offenbar steht dahinter die Vorstellung, daß der König und die Dämonin Yudeni ein Paar bilden, so wie die ihnen geopferten Tiere, eine Ehe, geschlossen zwischen dem hellen männlichen und dem dunklen weiblichen Prinzip. Vielleicht besteht eine Verbindung zu einem Brauch, von dem man in Khaltāro (Haramoshgebiet) erzählte: Dort wählt man im Frühling ein Ziegenpaar aus, das frei weiden darf, selbst auf den Feldern. Im Herbst, nach der Rückkehr der Herden, wird dann der Bock geschlachtet. Das soll die Ernte vor Schädlingen schützen.[298]

Möglicherweise ist Biddulph über gewisse Aspekte dieser Festperiode schon nicht mehr informiert worden. In Punyal erzählte man mir, daß Anfang November das Fest stattgefunden habe, bei dem man die Weinzisternen öffnete. Daran anschließend sei es zu sexuellen Orgien gekommen. Es ist fraglich, ob man diese Nachricht allein auf der Basis dardischen Brauchtums interpretieren darf. Auch im Tadschikengebiet laufen Erzählungen um, die Weinfeste der Ismaeli seien mit solchen Exzessen verbunden.[299]

Es scheint aber allgemein die nun folgende Periode von gesteigerter, rituell akzeptierter Sexualität erfüllt zu sein. Mindestens in bestimmten Landesteilen wurden jetzt die Hochzeiten abgehalten, womöglich konzentrierte man sie auf einen Tag.[300] (Biddulph allerdings gab den Januar und Februar als günstigste Monate an.)

Vielleicht sollte man das zur Zeit der Wintersonnenwende abgehaltene *Nōz*-Fest als Abschluß dieser Phase betonter Sexualität auffassen. Es wurde mit dem Schlachten jener Tiere eingeleitet, deren Fleisch während der nächsten

297 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 146.
298 Vgl. *Jettmar* 1961a, S. 90.
299 Mitteilung von Prof. *Gafurov*, März 1973.
300 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 189–194. *Biddulph* 1880, S. 78.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Monate – in der Winterkälte leicht zu konservieren – gegessen werden sollte. Der Ausdruck *Nōz* soll „mästen" bedeuten und sich auf diese Schlachtung beziehen. Interessant ist, daß in Hunza und Nagir das gleiche Fest *Thúmuśaliṅ* genannt wird,[301] was „tree-scattering" bedeuten soll. Das mag Volksetymologie sein, ausgelöst durch die Vorstellung, es gäbe eine Parallelität zwischen der Tötung eines Tieres und dem Schlagen eines Baumes. Möglicherweise fand zum gleichen Zeitpunkt auch wirklich das Fällen jener Bäume statt, deren Holz man für Bauarbeiten brauchte.

Im Rahmen dieses Festes fand aber auch eine Feuerzeremonie, *Taleni* genannt, statt,[302] in deren Verlauf Fackeln geworfen wurden. Das Fackelwerfen wurde mit der Notwendigkeit motiviert, den grausamen Tyrannen *Shiri Badat* zu vertreiben oder an dessen Vertreibung zu erinnern. Es hieß auch, daß die Wiederholung dieses Aktes seine Rückkehr verhindere. Darum sollen sich jene Familien, deren Vorfahren seinerzeit zu seinen Anhängern gehörten, nicht an diesem Brauch beteiligen.[303]

In den in Punyal aufgezeichneten Versionen heißt es, daß die Vertreibung nur auf e i n e r Talseite gefeiert werde. Von den Dörfern der anderen Seite habe Shiri Badat nur Getreide verlangt und keinen Tribut an Kindern, um sie aufzufressen.

Konsequenterweise wird in den Liedern, die zu dem Fest gehören, der ebenfalls überirdische Besieger Shiri Badats, *Azru Samsher*, gefeiert.

Das Vertreibungsmotiv scheint schlecht zu der Tatsache zu passen, daß Shiri Bagertham, den man jedenfalls heute nicht von Shiri Badat unterscheidet (denn auch er ist ein schrecklicher König; jedenfalls gehören beide derselben überirdischen Sippe an), mit solcher Feierlichkeit eingeholt worden war. Vielleicht läßt sich der Widerspruch lösen, wenn man die beiden Feste als eine Einheit betrachtet und dahingehend interpretiert, daß es sich um eine Periode der Herrschaft chthonischer Mächte handelt, bei der ein Träger der Fruchtbarkeit zunächst hereingeholt, später aber wieder vertrieben werden muß. Damit wäre ein Zusammenhang mit dem Winterfest der Kalash – der bereits von Müller-Stellrecht gesehen wurde – erneut bestätigt. Er könnte nun an Hand eines breiteren Materials belegt werden.

Man muß sich freilich fragen, ob das Werfen von Feuerbränden immer in den Rahmen eines Vertreibungsrituals gehört hat. Feuerrituale zur Mittwinterszeit sind weit verbreitet, sie spielen, wie wir sehen werden, im Brauchtum der Kalash eine große Rolle. Aber auch im östlichen Dardgebiet sind sie be-

301 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 3 f., 19 f. Vgl. vor allem *Biddulph* 1880, S. 100 f.: *Tùm shelling*. *Berger* hält es für möglich, daß dahinter das Burushaskiwort für Wacholderrauch steckt, evtl. eine sehr alte Entlehnung aus skt. *dhūmāyana*, „das Rauchen".

302 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 4–13.

303 Vgl. dazu *Müller-Stellrecht* 1973, S. 254, mit weiteren Angaben nach *Friedrich* und *Lorimer*. *Ghulam Muhammad* 1907, S. 118. Burushaski: *talèeno*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

legt, und zwar in engster Verbindung mit dem Wunsch nach Fruchtbarkeit. Die Männer bestimmter Brokpadörfer werfen Fackeln nach einem Baum – wenn sie hängenbleiben, so bedeutet das für den Werfer die Geburt eines Sohnes.[304]

An allgemein dardische Konzeptionen erinnert es auch, daß in Gilgit im Laufe der Winterperiode an „heiligen" Stellen in den Häusern Mehlmalereien angebracht wurden.[305]

Zu der Deutung, mit dem *Nōz*-Fest finde eine Periode gesteigerter Sexualität ihren Höhepunkt und Abschluß, paßt ein Brauch, der sich in Bubur (Punyal, nördlich des Gilgitflusses) lange erhalten hat. Nach den Informationen, die ich 1946 erhielt, handelt es sich um folgendes: Ehe der Islam gekommen war, trat der Dorfrat im Herbst zusammen und wählte Männer aus, die die Aufgabe hatten, die heranwachsende männliche Jugend zu untersuchen. Zwei schöne, starke und sexuell besonders gut entwickelte Burschen wurden erkoren, um in den nächsten Wochen förmlich gefüttert zu werden, mit Brot und Ghi, mit Fleisch, Obst und Wein. Sie waren in dieser Zeit zu strengster sexueller Enthaltsamkeit verpflichtet und sollten Frauen nicht einmal zu sehen bekommen. Auf dem folgenden Fest wurden sie in feierlicher Prozession von Haus zu Haus geleitet, dabei konnten sie sexuelle Rechte gegenüber den Frauen geltend machen, wann und wo immer es ihnen gefiel. Kein Vater oder Ehemann durfte Einspruch erheben – im Gegenteil, eine solche Ausdehnung des Besuches bedeutete eine hohe Ehre und brachte Fruchtbarkeit und Segen.[306]

Man muß sich nun vorstellen, daß diese Zeremonie nicht nur durch die unmittelbaren Aktivitäten der beiden Burschen fruchtbarkeitsfördernd wirkte, sondern durch die Erregung, die auch die übrige Dorfbewohnerschaft ergriff.

b) Vorfrühlingsfeste

Bei Biddulph, Ghulam Muhammad und Schomberg findet man im wesentlichen übereinstimmende Beschreibungen jener Feste, die im Bereich von Gilgit im Verlauf der Monate Februar und März abgehalten wurden.[307]

Das erste davon dauerte etwa 15 Tage, nämlich die zweite Hälfte des Februar. Es hieß *Bazono* oder *Shino Bazōno*. Bazono bedeutet nach Biddulph „Magerkeit" oder auch „Frühling", d. h. jene Periode, in der das Vieh, besonders Rinder und Schafe, unter Futtermangel leidet.

304 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 200 f.
305 Man vergleiche das Brauchtum der Kalash.
306 *Jettmar* 1965, S. 110.
307 *Biddulph* 1880, S. 101–103. *Ghulam Muhammad* 1907, S. 95–97. *Schomberg* 1935, S. 196 f. Vgl. auch *Leitner* 1894, S. 48 f. Vgl. ferner *Müller-Stellrecht* 1973, S. 85–93.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Eingeleitet wurde das Fest durch eine Mahlzeit in jedem Haus, bei der neben dem Fleisch, das noch von dem anläßlich des *Nōz*-Festes angelegten Vorrat aufgehoben worden war (eine Keule oder der Schwanz eines Schafes), auch eine Süßspeise verzehrt wurde, die aus angekeimtem (d. h. vermälztem) Weizen hergestellt war. Beim anschließenden Tanz wurde ein Lied gesungen, das die Bitte um Reichtum und Überfluß im kommenden Jahr enthielt.

Am nächsten Tag zog man in feierlicher Prozession mit dem Fürsten zum Poloplatz, wo eine Ziege getötet wurde. Ihr Blut wurde auf die Schläger gespritzt. Dann diente der Tierkopf als Ball; da er offenbar nicht leicht zu dirigieren war, schleifte ein Dom den Kopf hinter sich her ins gegenüberliegende Tor, während sich der Fürst oder sein oberster Beamter bemühten, ihn zu treffen. Anschließend begann das normale Spiel: das erste des Jahres.

Bei Biddulph finden wir die Angabe, daß man mit dem Kopf eines soeben getöteten Schafes gespielt hätte. Es wird ausdrücklich vermerkt, daß es sich um ein schwaches, mageres Tier handeln dürfe.

Vielleicht ist das eine Anspielung, daß dieses Fest eine Periode karger Nahrung und eingeschränkter Vitalität beendet,[308] daß es sich hier um eine Mobilisierung der Lebenskräfte handelt. Damit mag zusammenhängen, daß die Frauen das Recht haben, die Männer auf dem Weg zum Poloplatz mit Ruten zu schlagen, einschließlich des Herrschers, der aber doch mit einer gewissen Zurückhaltung behandelt wird. Keine Rücksicht kennt man jedoch gegenüber Fremden, besonders Händlern, die sich freilich durch Geschenke loskaufen können. Auch das zwölf Tage andauernde freizügige Tanzen der Frauen, das Leitner[309] in diese Phase einordnet – das aber zu seiner Zeit bereits von den Beamten Kaschmirs verboten worden war –, könnte einen ähnlichen Sinn gehabt haben.

Andere Bräuche lassen sich als Reinigung und als „Austreiben des Übels" erklären.[310] Damit könnte die in Bagrot aufgezeichnete Vorstellung zusammenhängen, daß in der Nacht vor dem Hauptfest die Feen die alten Felszeichnungen abrieben und durch neue auf anderen Steinen ersetzten.

In der ersten Märzwoche, d. h. unmittelbar an Bazono anschließend, wurde in Gilgit das *Ayi Boyi*-Fest abgehalten,[311] anläßlich des ersten Knospens der Aprikosenbäume leitete es das Beschneiden der Reben ein.

Am Vorabend schloß man sich in der Fürstenburg ein. Alle Fremden wurden unter Beobachtung gestellt, vermutlich weil ihre Anwesenheit die rituelle Reinheit und Wirksamkeit der in Residenz und Häusern vollzogenen Zere-

308 Vor allem in den hochgelegenen Dörfern setzt im Januar und Februar der Schneefall ein, so daß die Beweglichkeit aufs äußerste herabgesetzt ist. Für Reisen in den Flußtälern ist allerdings der niedrige Wasserstand dieser Periode günstig.
309 *Leitner* 1894, S. 49.
310 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 116.
311 *Biddulph* 1880, S. 121 ff. *Ghulam Muhammad* 1907, S. 97.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

monien gefährden könnte. Am Abend wurde in jedem Haus ein besonderer Kuchen, *Jutchbut*, gebacken und verzehrt.[312]

Am nächsten Tag schickte der Fürst eine Gruppe aus, die alle Männer der Siedlung, obwohl sie sich versteckten und Widerstand vortäuschten, in die Festung brachte. Dann zog der Fürst mit ihnen aus. Vor dem Tor wurden sie von den Frauen erwartet, die sich mit Weidenruten bewaffnet hatten. Ein förmliches Spießrutenlaufen setzte ein. Der Fürst, seine Familie und seine Würdenträger durften sich loskaufen, Männer geringeren Ranges aber, die sich unbeliebt gemacht hatten, kamen nicht ohne empfindliche Prügel davon.

Am folgenden Tag fand eine weitere Zeremonialrauferei statt, diesmal unter Männern. Eine Partei versuchte unter Anführung des Wesirs das von der Partei des Fürsten mit Erd- und Aschenwürfen verteidigte Schloß zu erobern. Der Sieger erhielt Geschenke von dem Unterlegenen.

Bald nach der Unterstellung Gilgits unter Kaschmir wurden diese als unsittlich empfundenen Rituale verboten. In Punyal bewahrten die Frauen sich das Recht, den König zu beschimpfen.

Ghulam Muhammad berichtet, daß vor dem Sturm auf das Schloß der Fürst vom Dach seines Palastes aus Walnüsse unter die Angreifer warf. Offenbar bedeutete das Segen und Glück. Wenn sich die Leute aber nach den Nüssen bückten, wurden sie mit einem Aschenregen überschüttet. Erst dann begann der Angriff auf das Schloß.[313] Von ähnlichen Festen in Hunza und Yasin erfahren wir aus den Aufzeichnungen Lorimers.[314]

c) Frühjahrssaatfest

Der Festkalender Gilgits beruht darauf, daß es eine Aussaat schon im Spätherbst gibt, nämlich die des Winterweizens. Dort jedoch, wo das Klima nur mehr e i n e Ernte erlaubt, die alleinige Saatphase also im Frühling liegt, sind uns Rituale überliefert, die Eigentümlichkeiten der winterlichen Festperiode und der Vorfrühlingsfeste in sich vereinigen. Hier sind, außerhalb des Haupttales, besonders altertümliche Elemente erhalten geblieben. So hängt z. B. mit dem Nōz-Fest Gilgits zusammen, daß in Yasin[315] – gewissermaßen als Gegenstück zu der in Gilgit ehemals bestehenden Vorschrift, nur Shina zu sprechen, – beim Saatfest nur Burushaski gesprochen werden durfte. Andererseits erinnern die Verwendung vermälzter Weizenkörner und der rituelle Beginn der Polosaison während des Saatfestes in Yasin an das Bazono-Fest in Gilgit.

In Yasin treten nun neben und an die Stelle des Urkönigs bzw. der beiden Gestalten Shiri Bagertham und Shiri Badat andere Personen in Erscheinung.

312 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 187–189.
313 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 97.
314 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 91–93.
315 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 53 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Lieder, die hier vom Ersten Pflüger vorgetragen wurden, richteten sich an einen Titanen, *Madūr Baresing*, von dem es heißt, sein Leib sei wie ein Walnußbaum, sein Kopf wie eine Garbe, seine Augen wie die Hütten am Dreschplatz, sein Penis wie eine Pflugschar und seine Hoden wie die Eimer. Sein Körper sei dicht mit Haaren bedeckt.

Merkwürdigerweise wird neben diesem Titanen auch sein Sohn genannt, so daß man sich daran erinnert fühlt, daß Shiri Bagertham und Shiri Badat als Großvater und Enkel aufgefaßt wurden. Sie sollen nach dem Text des Liedes aus einem Dorf Punyals gekommen sein. Punyal bildet für Yasin das „Unterland".

Ein weiteres Lied nennt *Tili Tatam* und *Aiyash Búbuli Gas*, d. h. Gestalten, die wir auch aus der Überlieferung Hunzas kennen.[316] Mit Bewegungen ihres Kopfes läßt Búbuli Gas Silber und Gold regnen, Silber talaufwärts, es schlägt Wurzeln, Gold talab, es sprießt empor. Müller-Stellrecht glaubt, daß es sich bei Tili Tatam um den in mythische Höhen entrückten Erstbesiedler und damit um den Ahnherrn jener Sippe handelt, deren Repräsentant die ersten Furchen zu ziehen hat – allein oder als Helfer des Herrschers. Búbuli Gas, d. h. wörtlich „Prinzessin Spinnrad", ist aus der Kesar-Sage bekannt. Sie wird nach der in Hunza aufgezeichneten Version vom Helden geheiratet, dann aber verlassen und auf einen Berg gebannt. In Yasin soll sie nach einer Nachricht, die Friedrich aufgezeichnet hat, als Tochter des Tili Tatam gelten. Allerdings wird sie in einem Lied, das in einem Dorf im Oberteil des Yasintales aufgezeichnet wurde, als Frau des riesigen *Sultan Doko* bezeichnet, d. h. einer Gestalt, die in mehreren Einzelheiten an den grausamen Urkönig von Gilgit erinnert.[317] Er wird auf dem Saatfeld getötet und befiehlt – versöhnt – seine Verehrung. Das könnte insgesamt sehr wohl bedeuten, daß das in den Liedern genannte Paar mit jenem identisch ist, das in Gilgit auftritt und bei dem sich der weibliche Partner in der Trommel verkörpert. Von der weiblichen Gestalt heißt es übrigens wieder, daß sie durch Bewegungen ihres Kopfes (offenbar beim Tanz) Getreide und Gold spenden könne.

Über den eigentlichen Vorgang des Säens ist die Aussage der Berichte nicht einheitlich. Offenbar konnte auch der Sohn des Fürsten eine Rolle übernehmen. Hier wird im gleichen Zusammenhang die feierliche, von einem Opfer begleitete Eröffnung der Schleuse an der Abzweigung des Kanals berichtet, der die Flur des Dorfes versorgt.

Den Abschluß des Festes bildete das erste Polospiel. Der erste Ritt über den häufig noch vereisten Platz galt als gefährlich und war daher die besondere Aufgabe eines Würdenträgers, der dafür eine Belohnung erhielt.

Der Ablauf der Feste, die in Hunza die Aussaat im Frühjahr einleiteten, ist zu kompliziert, um hier einigermaßen repräsentativ dargestellt zu wer-

316 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 54. 317 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 59.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

den.[318] Alle Bevölkerungsgruppen der verschiedenen Dörfer, alle Würdenträger und Funktionäre bis herab zum Schmied mußten in Aktion treten. Wiederum werden ein Urkönig der Vergangenheit und seine Partnerin angesprochen. In einer Version treten nebeneinander zwei segenspendende Paare auf. Das Kultgerät ist ähnlich, wieder stoßen wir auf ein Bergmodell, aus Mehl und Zucker bestehend, aber neben dem Wacholder finden sich andere Pflanzen, etwa Spandur (Steppenraute) und Sambalgras. Auch hier werden in den Häusern Mehlmalereien angebracht.

d) Nauroz-Fest

Die Bedeutung des *Nauroz*-Festes in Gilgit könnte damit zusammenhängen, daß sich ein großer Teil der Bevölkerung zur Schia und einer schiitischen Sekte, der Ismailija, bekennt. Tatsächlich lassen die Elemente des beim Nauroz-Fest üblichen Rituals die Vermutung aufkommen, sie seien von außen übernommen. So werden z. B. gefärbte Hühnereier verwendet – im Gegensatz zu dem für die Shin geltenden Tabu.[319] Auch wenn wir hören, daß die Mädchen sich während des Festes mit Schaukeln vergnügten, so ruft das nicht nur indische (*Holi*-Fest)- sondern auch iranische Assoziationen wach. Der fremden Herkunft braucht es nicht zu widersprechen, wenn wir von Gebräuchen hören, die an urtümliche Fruchtbarkeitsmagie gemahnen. So ließ man die Kinder zuerst auf dem Rücken alter Leute (des gleichen Geschlechts) reiten und legte sie dann wie erwähnt auf einen Haufen aus Weizen, Nüssen und getrockneten Aprikosen. Körner und Trockenfrüchte wurden auf den Körper des Kindes gestreut, dann wurde es emporgehoben. Was auf ihm liegen blieb, bekam die Mutter geschenkt. Diese Zeremonie wurde bezeichnenderweise im schiitischen Gebetshaus abgehalten. Bei den Festlichkeiten verwendete man wieder Mehl aus vermälzten Körnern.

e) Feste der Erntezeit

Die Getreideernte wurde durch das *Gináni*-Fest eingeleitet (Biddulph: *Ganoni*).[320] Im entscheidenden Ritual dieses Festes spielten unreife Gerstenähren eine zentrale Rolle.[321] Ein Büschel solcher Ähren wurde feierlich eingeholt, und zwar entweder von der ganzen Familie oder aber nur von einem Mann in aller Heimlichkeit. Sehr oft mußte das Büschel ausgerissen werden, man durfte es nicht abschneiden – was bei vorangegangener Bewässerung

318 Eine sorgfältige Vorlage des Materials bei *Müller-Stellrecht* 1973, S. 63–84.
319 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 94–97.
320 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 101–112.
321 Daß hier Gerste – und nicht Weizen – wichtig ist, könnte mit dem rascheren Reifen der Gerste zusammenhängen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ohne weiteres möglich war. Ein Teil des Büschels wurde an einer reinen Stelle im Haus befestigt. Von den übrigen Ähren löste man die Körner aus, röstete sie und genoß sie zusammen mit Milch. Oft wird es als Recht, ja als Pflicht des Ersten Pflügers bezeichnet, diesen Ritus vor allen anderen zu vollziehen. Ehe er das nicht getan hatte, durfte keiner von dem neuen Getreide etwas zu sich nehmen.

Bei Wildgetreide fallen die Körner aus, wenn sie voll ausgereift sind, es könnte also ein Ritual vorliegen, das eine Erinnerung an jene Frühphase des Ackerbaus enthält, in der es notwendig war, das Getreide noch vor dem völligen Ausreifen abzuernten. Auch das Ausreißen könnte man als Survival deuten.[322]

Die reichste Ausgestaltung des Festes wird wiederum aus Hunza berichtet.[323] An der Feier hatten die Schamanen mitzuwirken – verständlich schon deshalb, weil gerade dort die Tradition lebendig ist, ein Urschamane habe Gerstenbüschel und Traube den Überirdischen geraubt.

Als kritischer Punkt im Verlauf der Erntearbeiten gilt das Dreschen.[324] Jene Überirdischen, durch deren Gunst der Ackerbau möglich ist, werden zu äußerster Gier aufgestachelt, wenn man das Korn abtransportieren will. Sie wollen sich die Hälfte aneignen. Sie müssen zunächst durch ein Opfer, und zwar durch ein Breigericht, abgelenkt und besänftigt werden. Mit Gewehrschüssen vertreibt man sie von den Häusern. Am Tag darauf folgt dann eine Festmahlzeit mit Gesang, Tanz und Polospiel.

In den Riten dieser Phase, die so sehr auf die Reinigung der Feldfrüchte, der Menschen und Tiere abgestellt waren, spielte das Räuchern mit Wacholder oder anderen aromatischen Substanzen eine große Rolle. Daher ist die Bezeichnung für das ganze Fest *Domenika,* d. h. „Rauch machen", überliefert (Ghulam Muhammad: *Duma-Nikha.* Müller-Stellrecht: *Dumanikháay*).[325]

Wiederum ist der komplizierteste Ablauf aus Hunza überliefert. Hier wird besonders anschaulich beschrieben, wie die von den Hochweiden zurückkehrenden Tiere, aber auch die Ställe gereinigt und geweiht werden.

Man muß allerdings berücksichtigen, daß früher die Dorfburgen außer bei einem drohenden Feindangriff nur während des Winters bewohnt wurden. Wenn man dahin zurückkehrte, mußte man sie ausräuchern, um die Dämonen zu vertreiben, die sich inzwischen eingenistet hatten.

322 *Snoy* wendet allerdings ein, das Ausreißen sei eine ganz normale Erntemethode, mitbedingt durch die geringe Schärfe der Sicheln.
323 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 107–112.
324 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 118–124.
325 Es wäre demnach von der gleichen Wurzel abgeleitet wie *Thúmuśaliṅ.*

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

14. Geheimkult der Frauen — die Rui

Dort, wo wir noch vom Wirken heidnischer Gottheiten hören, stehen auch die Frauen unter ihrem Schutz. In jener sehr viel aktuelleren Schicht, in der sich neben dem Islam nur mehr die Peri als reine Geister in der Höhe behaupten, wird den Frauen eine solche direkte Beziehung zum Göttlichen nicht mehr zugestanden, höchstens unschuldige Mädchen werden bei den Jagdritualen noch beteiligt.[326] Den Frauen werden vielmehr Befürchtungen entgegengebracht, die sie in die nächste Nachbarschaft finsterer Dämonen bringen. Man glaubt, daß viele von ihnen gefährliche Hexen sind, die Menschen jagen und ihre Lebenskraft auffressen. Die ersten anschaulichen Berichte über dieses Phänomen verdanken wir Schomberg.[327] Reiches Material hat Lorimer gesammelt.[328] In Gilgit heißen sie *Rū.i.* Im Burushaskigebiet, wo sie ebenso tätig sind, werden sie als *Bilás* bezeichnet. Inzwischen haben auch Buddruss und Berger eine Reihe von Aussagen aufgezeichnet, allerdings ist davon fast noch nichts publiziert.[329] Angaben enthalten ferner die Tagebücher Friedrichs und Snoys druckfertiges Manuskript. Noch 1971 konnte ich mich von der Lebendigkeit dieser Vorstellungen überzeugen, ich erfuhr einige bisher meines Wissens unbekannte Details.

Als von Rui verseuchte Gebiete gelten heute das Hunzatal, auch in seinem von Wakhi besiedelten Teil, und Punyal.[330] In dem sehr altertümlichen Bagrot konnte Snoy hingegen nur verschwommene Auskünfte erhalten.[331]

Rui sind im täglichen Leben unauffällige Frauen. Viele von ihnen haben Mann und Kind. Sie haben aber eine zweite, gespenstische Existenz, in der sie ihre Mitmenschen, selbst die eigene Familie, gefährden. In dieser anderen Gestalt bilden sie eine Gemeinschaft, die in regelmäßigen Abständen ihre Versammlungen abhält, man könnte fast sagen: ihre Schwarzen Messen. Für diese Konvertikel hat immer eine der Rui das Festmahl zu liefern. Sie erhebt sich in der vorausgehenden Nacht, während ihr Körper friedlich an der Seite des Gatten ruht, zum Flug über Berg und Tal und überfällt einen Menschen. Als Reitpferd dient ihr dabei eine Truhe oder ein Spinnrad. Allerdings muß sie Friedhöfe vermeiden. Sie darf auch nicht mit fließendem Wasser in Berührung kommen, wenn sie ihre Kraft nicht verlieren will. Die Überfälle der Rui werden höchst realistisch geschildert. Es gibt eine Reihe von Erzählungen, aus denen hervorgeht, daß sie sich in Gestalt eines unheimlichen Tieres oder auch als harmlose Frau an einsame Wanderer heranmachen. Wird das aus-

326 *Jettmar* Ms. 1957 II, S. 137.
327 *Schomberg* 1935, S. 206–208.
328 *Lorimer* 1929, S. 527–534. Er schreibt *rū.i*, erwähnt aber nicht, daß es sich um ein spätes Lehnwort (arabisch *rūḥ* „Seele, (Toten-)Geist" handelt.
329 *Berger* 1960, S. 661.
330 Vgl. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 196 f. *Jettmar* 1961b, S. 89.
331 *Snoy* Ms. 1959, S. 323–327.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ersehene Opfer mißtrauisch, dann kann es sich ihrer erwehren, auch wenn die Verfolgerin immer neue Gestalten annimmt. Gelingt es dem Überfallenen, die Rui zu verwunden, dann überträgt sich die Verletzung auf die schlummernde Frau. Um zu genesen, muß sie versuchen, ihren Überwinder unter irgendeinem Vorwand an ihr Krankenlager zu locken. Lehnt er das ab, dann muß die Rui sterben. Hat sie aber jemand überwältigt, dann kann sie ihn in ein Tuch einschlagen und zur Versammlung angeschleppt bringen. Das Opfer erscheint freilich in Gestalt einer Ziege, das heißt wiederum als alter ego. Man sagt, daß auch die versammelten Frauen nicht in ihrer alltäglichen Gestalt erscheinen, sondern als häßliche Weiber in schmutzigen Kleidern. Ihre Haare sträuben sich, ihr Mund ist blutverschmiert, ihre Füße sind nach rückwärts gerichtet.

Die Schrecklichen haben aber nicht das Recht, das Opfer selbst zu töten. Diese Funktion übernimmt der Mann, der als einziger ihrem Kreis angehört – der *Mitū*. Mitu wird mit „Hackstock" übersetzt.[332] Tatsächlich ist das Wort auch als Bezeichnung für den liegenden Stein belegt, der neben dem Menhir der alten Heiligtümer stand und auf dem das Zerhacken und Verteilen des Fleisches erfolgte. Aber nur selten heißt es vom Mitu (Burushaski *Phanís* oder *Jarmás*), daß die Verteilung des Fleisches auf seinem Körper erfolgte. Die entscheidende Funktion des Mitu ist vielmehr die Tötung des Opfers durch Kehlschnitt oder Abschlagen des Kopfes. Einmal wurde mir erzählt, daß sich der Ziegenkopf, wenn er zu Boden fällt, in einen Menschenkopf verwandelt: Dann erkennen die Beteiligten, wen sie erbeutet haben.

Nach der Tötung wird das Fleisch mit der Axt zerlegt und sorgfältig unter die Anwesenden verteilt, bei Schomberg heißt es: mit einer Goldwaage. Es wird roh von ihnen verschlungen, der Mitu erhält keinen Anteil. Anschließend fliegen die Hexen wieder nach Hause. Sie verraten sich gelegentlich beim Erwachen, weil ihr Mund noch blutverschmiert ist. Wenn eine Frau des Morgens erbricht, kann sie ebenfalls in den Ruf geraten, eine Rui zu sein. Die Axt, die der Mitu nach Hause bringt – auch er kann fliegen, auch sein Körper liegt während des nächtlichen Abenteuers bewußtlos –, ist für seine Hausgenossen gefährlich. Sie öffnet den Dämonen Tür und Tor, die sich im besonderen auf gebärende Frauen stürzen.

Es gibt nun auch einen Beschützer der Menschen vor den Rui, den sogenannten *Pashu*, eigentlich „Seher" (Burushaski *Paśuu, Paśoo*).[333] Manche Männer können nämlich ebenfalls nächtliche Flüge unternehmen – aber mit dem Ziel, die Rui zu jagen und ihnen die Beute abzunehmen. Mißglückt das, dann begibt sich der Pashu zum Versammlungsplatz der Rui und versucht, ihnen die Beute abzukaufen, etwa für einen prächtigen Ochsen. Manchmal gelingt ihm das,

332 Vgl. auch *Lorimer* 1938, III, S. 285.
333 *Lorimer* 1929, S. 533 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

obgleich die Rui ihn zu betrügen suchen und ihr Opfer verstecken. Wenn die Rui aber zustimmen, wird die Schlachtung aufgeschoben. Der Pashu erscheint dann bei einem seiner Nachbarn und eröffnet ihm, er sei zum baldigen Tod bestimmt, wenn er nicht dem Pashu die versprochene Entschädigung übergibt mit dem Auftrag, sie an die Rui weiterzugeben.

Übrigens kann der Mitu, wenn er gutwillig ist, selbst nach dem Fallen des Kopfes einen derartigen Ersatz aushandeln. Wird aber nicht auf diese Art in letzter Minute Hilfe geleistet, muß derjenige, dessen „Seelenziege" von den Rui verzehrt worden ist, ohne Erbarmen innerhalb weniger Tage sterben. Er siecht zusehends dahin. Viele Todesfälle ohne erkennbaren Grund werden so erklärt. Es kommt übrigens vor, daß die Rui den Überfallenen sofort töten – also doch ohne männliche Mitwirkung – dann kann niemand mehr helfen.

Wie man Rui wird, aber auch über die Berufung zum Mitu oder zum Pashu, bestehen höchst konkrete Vorstellungen.

Zur Rui kann man von der eigenen Mutter gemacht werden: Sie läßt ihre kleine Tochter auf dem sich waagrecht drehenden Stein der Wassermühle tanzen. Freilich sind junge Ruis noch nicht im Vollbesitz ihrer Kräfte. Man nennt eine solche noch unfertige Rui, die zunächst einmal nur dem engsten Kreis der eigenen Verwandtschaft gefährlich werden kann, *Chutuli-Rui.*[334] Erlangt sie erst ihre volle Kraft, ist sie eine *Atuli-Rui.* Sie kann dann weite Flüge unternehmen und Fremde überfallen – sie ist gewissermaßen „Rui auf Großer Fahrt".

Ein Mann gerät in diesen Bereich, wenn er von den „Äußeren" in die Wildnis entführt wird (es bleibt unklar, ob es sich dabei um Peri handelt). Ihm werden eine Schale mit Blut und eine Schale mit Milch zur Wahl angeboten. Wer die Milch wählt, wird Pashu, wer zur Blutschale greift, Mitu. Interessant ist die von Snoy wiedergegebene Variante, das Trinken der Milch habe die Berufung zum *Daiyal* zur Folge. Snoy überlegt, meines Erachtens mit Recht, ob nicht der Pashu durch eine Spezialisierung der ursprünglichen Tätigkeiten des Daiyals entstanden sein könnte. Dann wäre auch klargestellt, daß der Pashu sein Amt mit Hilfe der Peri ausübt, die erklärte Feinde der unteren Dämonenwelt sind.

Nicht alles, was wir über die Rui erfahren, fügt sich reibungslos in die hier aufgezeichnete Konzeption. Manchmal erscheinen sie schlichtweg als Vampire. Es heißt von ihnen, daß sie auch ohne Bezug zum Ritual der „Schwarzen Messen" Menschen im Schlaf überfallen und deren Lebenskraft fressen können. Wenn einer Frau in rascher Folge mehrere Ehemänner sterben, dann gerät sie in Verdacht, eine Rui zu sein. Wenn sie sich noch dazu jemals erkühnt hat, ihren Ehemann aufs Kreuz zu küssen,[335] dann ist er von ihren bösen Absichten

334 *Bailey* 1924: *chut* = spät, langsam.
335 Dahinter steht die Vorstellung, daß die Wirbelsäule Sitz des Lebens und der

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

überzeugt. Oft werden Erkrankungen als Werk der Rui hingestellt. Erstaunlicherweise fehlt jedoch jeder Ansatz zu einer Hexenverfolgung.

Wenn die Familie eines Kranken eine bestimmte Frau im Verdacht hat, daß sie als Rui an dessen Zustand schuld sei, dann wird sie lediglich höflich gebeten, den Kranken zu besuchen. Tut sie das, dann ist der Bann gebrochen.

Wie sehr man bereit ist, mit Ruis zu leben, geht daraus hervor, daß der Raja von Punyal (nicht ein selbständiger Fürst, sondern ein als Gouverneur eingesetzter Prinz aus der früher herrschenden Dynastie) vor nicht allzu langer Zeit die ihm bekannten Rui seiner Gegend zu einer *tea-party* einlud, gewissermaßen zu einer Rui-Konferenz. Dabei fragte er die Anführerin, wie die Rui es eigentlich fertigbrächten, die Menschen zu verderben. Diese erbat sich einen Granatapfel, den sich die versammelte Runde blitzschnell zuwarf, wie im Ballspiel. Dann gab sie die Frucht dem Fürsten zurück mit der Aufforderung, sie zu öffnen: sie war leer. Ein geradezu geniales Gleichnis, wie es einem Mann ergehen kann, der zum Spielball der Frauen wird.

Vereinzelte Nachrichten erzählen auch von männlichen Rui und von einem weiblichen Gegenstück zum Mitu, *Mití* genannt.

Einem Artikel Bergers, der sich auf Hunza bezieht, könnte man eine ganz andere Konzeption entnehmen: Die Bilás (d. h. die Rui) werden als häßliche, menschenfressende Dämonenweiber charakterisiert, also im Gegensatz zu Lorimer,[336] der die Rui als normale Frauen kennzeichnet – mit englischem *understatement* – „possessing some specialized tastes and gifted with some extraordinary powers". Aber der Widerspruch läßt sich klären: In Hunza ist offensichtlich die Vorstellung verbreitet, daß es neben den menschlichen Bilás, also den unheimlichen Frauen des Dorfes, auch eine Kategorie von weiblichen Dämonen gibt, die über dieselben Fähigkeiten in noch viel größerem Maß verfügen. Wie so häufig in der dardischen Folklore ist das menschliche Tun nur ein Nachvollziehen dessen, was die Überirdischen treiben – unter deren speziellem Schutz. Konsequenterweise spricht man auch in Punyal von den „inneren", d. h. menschlichen, und den „äußeren Rui". Da aber die äußeren Bilás mit den lichten Peri in Konflikt stehen, ist auch die Vermutung Snoys berechtigt. Der Mann kann sich zwischen beiden Lagern entscheiden und wird je nachdem Mitu oder Pashu, wobei der Pashu als in Hexenbekämpfung spezialisierter Daiyal aufgefaßt werden kann.

Für das Verständnis des Rui-Komplexes könnte es von Bedeutung sein, daß die Frauen unter der sich zunehmend straffenden Herrschaft des Islams in eine psychische und soziale Drucksituation geraten sind, die sich z. B. in Tangir in verzweifelten, selbstmörderisch gefährlichen Liebesabenteuern äußert.[337] Die

Liebeskraft ist, die sie aussaugen will. Nach einer Mitteilung von *P. Centlivres* gibt es dieses Konzept auch in Nordafghanistan.

336 *Lorimer* 1929, S. 528.

337 Vgl. hierzu die von *Buddruss* (1964) aufgezeichneten Liebeslieder.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Frauen stellen auch den größten Teil jener Besessenen, um deren Rettung sich heute die Mullahs bemühen.

In einer solchen Situation mag es sinnvoll sein, aufgestaute Aggressionen nach außen zu richten. Die Frauen des Dorfes schließen sich gewissermaßen zu einem „Patientenkollektiv" zusammen. Sie mögen dabei Formen und Vorstellungen verwendet haben, die früher dem regulären Gottesdienst angehörten. Der *Zhaban,* der als Opferpriester der Frauen noch in der Erinnerung des Haramoshtales weiterlebt, könnte das Vorbild für den Mitu geliefert haben. Wenn die Aktivität der Hexen dann Todesfälle nach sich zieht, ist außer der suggestiven Wirkung auf die Betroffenen noch in Betracht zu ziehen, daß es offenbar gelegentlich zu Giftmorden kommt. Daß damit auch die übrigen Ehemänner in Angst und Schrecken geraten und sich größerer Vorsicht im Umgang mit ihren Ehefrauen befleißigen, mag eine positive Nebenwirkung sein.

Noch nie erwogen wurde die Tatsache, daß das Überhandnehmen von Geschlechtskrankheiten, das vor allem im Südteil der Gilgit Agency zu beobachten ist, die Furcht vor den Frauen verstärkt haben könnte.

Allerdings erweist das religionsgeschichtliche Material aus buddhistischer Zeit, das am Ende dieses Abschnitts vorgelegt werden wird, solche Erklärungen als vordergründig. Die eben dargestellten Ängste und Abwehrreaktionen mögen zur Bewahrung des Komplexes beigetragen haben, die Ursprünge sind in einer tieferen Schicht zu suchen.

15. Schamanismus

Erstaunlich reich fließen die Quellen über eine Form der Begegnung mit den Mächten der Überwelt – und zwar jenen, die sich in das Weltbild der Reinheit einfügen und daher nicht mit dem Islam in eine direkte Konfrontation geraten – die auffällig an den Schamanismus Sibiriens erinnert. Durch das Studium der Institution, in deren Rahmen sich diese Begegnung realisiert, kann man sich noch einmal das Weltbild vor Augen führen, das eingangs charakterisiert wurde. Wir finden die klarste Ausprägung dardischen Heidentums, der Ring schließt sich.

Dem *Pshur* der Kafiren (und dem *Dehar* der Kalash) entspricht bei den Shinasprechern der *Daiyal.*[338] Im Bereich der Burushaskisprecher heißt derselbe Funktionsträger *Bitan.*[339] Entscheidend und charakteristisch ist, daß sich auch der Hunza-Bitan in der Trance des Shina bedient, angeblich selbst dann, wenn er diese Sprache „normalerweise" nicht beherrscht.

338 *Müller-Stellrecht* 1973: *ḍayal* (nach *Berger*), S. 267–269. *Leitner* 1894, S. 7 f.: *Dayall. Biddulph* 1880, S. 96–98: *Dainyal. Durand* 1899/1974, S. 212–219: *Dainyal. Lorimer* 1938, III, S. 84: *daiyʌl.* Nach einer Mitteilung von *Buddruss* sind die Formen *ḍa(i)yāl* und *ḍaiyāl* korrekt, je nach Dialekt.

339 *Berger* 1960, S. 661: *biṭán.*

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Es gibt heute weite Gebiete des Shinabereichs, wo diese Institution bereits erloschen ist, obwohl man sich noch daran erinnert. Vermutlich äußert sich auch darin der Einfluß der islamischen Geistlichkeit. Sie erscheint vor allem in Yaghestan verschwunden zu sein, was man aber mit dem romantischen Hinweis erklärt, nur dort, wo es Gletscher gäbe, also im Bereich der Karakorum-Hauptkette, könnten die Daiyals zu den Überirdischen Kontakt aufnehmen. Tatsächlich liegen heute die Zentren im Hunzatal, im östlich angrenzenden Bagrot und im Haramoshtal.

Meist stammen die Daiyals aus hierfür prädestinierten Sippen. Es gibt aber keine strenge Erblichkeit.

Die Berufung erfolgt wie im Schamanismus Sibiriens nach einer Periode der Unruhe durch einen plötzlichen Schock. Oft wird erzählt, der Auserwählte habe auf den Hochweiden die Besinnung verloren oder er sei in Wahnsinn verfallen, so daß er für sich und seine Mitmenschen zur Gefahr wurde. Manchmal verirrt er sich in der Wildnis und erzählt dann heimgekehrt, er habe die Peri gesehen, mit ihnen gesprochen, sie hätten ihn entführt. Es folgt eine Zeit, in der er sich der Berufung zu entziehen sucht und die Hilfe eines Mullahs erbittet. Manchen gelingt es tatsächlich zu entkommen. Ist er aber willig, dann lehren ihn die Peri ihre Tänze. In der Phase ist er unansprechbar, wirkt verstört und abwesend. Die erste Séance wird oft mit besonderer Feierlichkeit veranstaltet. In ihrem Verlauf wird eine Ziege herangeführt und ihr der Kopf abgeschlagen. Ein guter Daiyal stürzt sich auf den blutenden Rumpf und versucht, das hervorsprudelnde Blut zu trinken – er hält es für Milch. Wer diese Probezeit nicht durchsteht, kann in Wahnsinn verfallen. Sie kann aber auch mit der Erwerbung einer oder mehrerer Beschützerinnen (Rachi) enden.

Der übliche Verlauf der Séance ist oft beschrieben worden. Weitaus die beste Dokumentation liefert ein von Snoy aufgenommener Film, zu dem er auch den Kommentar schrieb.[340] Sie fand in Danyor, wie in vielen Teilen der Gilgit Agency der Brauch, am hellen Tag bei Sonnenschein statt, und zwar auf einem ebenen, sorgfältig gesäuberten Platz (häufig verwendet man das Polofeld) und unter Assistenz eines Orchesters, das aus einer großen Trommel, einem Paar Kesselpauken und einem schrillen Blasinstrument, der *Surnaj,* bestand. Es waren viele Zuschauer herbeigeströmt, unter ihnen befand auch ich mich als Teilnehmer der gleichen Expedition. Wie üblich steckte man Wacholderzweige in Brand (die man mit Ghi übergossen hatte) und ließ den Daiyal den Rauch einatmen. Langsam geriet er in Trance. Zuerst begann er zu singen und starrte wiederholt in die Höhe, als suche er etwas. Dann begann sein Tanz, den er öfter unterbrach, um die Trommel zu berühren. Während dieses Kontakts starrte er in die Höhe und begann neuerlich zu singen. Geschrei und Gejohl der Zuschauer begleiteten ihn. Wieder begann der Tanz,

340 *Snoy* 1960a.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

gelöster jetzt, immer noch starrte er hinauf, als sähe er etwas, was den Zuschauern verborgen blieb. Fragen wurden ihm gestellt, einer der Spielleute fungierte als Mittelsmann. Nach häufigem Wechsel der Szene zwischen Tanz und Gesang brach der Daiyal schließlich zusammen. Erschöpft wurde er aus dem Kreis getragen, langsam erholte er sich wieder.

Der Sinn der Zeremonie ist, die Peri herbeizurufen und mit Hilfe der persönlichen Beschützerinnen Verbindung mit ihnen aufzunehmen. Oft lassen sie sich lange bitten, etwas Unreines schreckt sie ab, das zuvor entfernt werden muß.

Von der Musik, dem Text der Lieder und vom Wacholderrauch angezogen, finden sie sich schließlich doch ein. Sie werden dem Daiyal über den Baumwipfeln sichtbar. Er ahmt nun ihren Tanz nach und wiederholt, was er sie singen hört. Bei voll hergestelltem Kontakt wird angenommen, der Daiyal werde, den Zuschauern unsichtbar (also nur seine „Seele"), in die Höhe gerissen; während sein Körper weitertanzt, fliegt sein anderes Ich über Berg und Tal, über fremde Länder hinweg. Singend beschreibt der Daiyal seine Erlebnisse und seine Rückkehr.

Es ist deutlich, daß das Flugerlebnis des Daiyals durch jedes Stocken, durch jedes Hindernis, über das er stolpert, gestört werden kann. Er sieht es ja nicht, da er in die Höhe starrt. Darum wird der Tanzplatz auch so sorgfältig gesäubert. Andererseits wird der Daiyal von der Begeisterung und dem Schreien der Zuschauer getragen. Sie sind für ihn ebenso notwendig wie die musikalische Begleitung. Die Berührung mit der Trommel allerdings ist mehr – sie ist sein Kraftquell.

Der weltliche Gewinn der Zeremonie sind Mitteilungen, Ratschläge und Prophezeiungen, die die Rachi zum Teil auf Befragen erteilen. Sie können einem Krankheitsfall gelten, Familienereignissen oder politischem Geschehen. Oft muß sie ein Helfer in verständliche Sprache übersetzen. Manchmal berichtet der Daiyal erst nach dem Erwachen aus der Trance, was man ihm eröffnet habe. Man kann versuchen, ihm während seiner Trance Besitztümer einer bestimmten Person zuzustecken. Er wird dann über ihr Befinden berichten.

Kleine, gut inszenierte, aber ziemlich stereotype Zwischenfälle erhöhen die Dramatik. So sucht z. B. der Daiyal den Kreis der Zuschauer zu durchbrechen und sich auf ein Weib zu stürzen, das er als unrein erkennt oder das ein für die Peri herausforderndes rotes Kleidungsstück trägt. Manchmal stört ihn ein Amulett, das man dann ablegen muß. Ein Daiyal – nicht ohne Humor – versuchte, einen europäischen Besucher zu verprügeln, der eine Séance bestellt, aber nicht voll bezahlt hatte, und entschuldigte sich dann, seine Rachi hätten das dringend gewünscht.

Besonders vor einer Séance muß ein Daiyal die bekannten Tabus der Shin einhalten, auch dann, wenn er einer anderen Kaste angehört. Ganz allgemein

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

muß er sich vor Liebesabenteuern hüten, er muß alles vermeiden, was ihn verunreinigen und die Peri eifersüchtig machen könnte.

Eine „Amtstracht" für Daiyals gibt es nicht. Einen eisernen Armreif trägt er dann, wenn er die Peri abhalten und damit seine Gabe für eine Zeitlang unterdrücken will. Er hat auch keine reichliche Belohnung zu erwarten, gelegentlich Geschenke derer, die von ihm Heilung oder Prophezeiungen erhoffen. Sein eigentlicher Lohn ist die Bedeutung, die er in den Augen seiner Mitmenschen genießt und die er sich selbst freigebig beimißt. Es gibt unzählige Schamanengeschichten, nicht nur in Hunza, wo sie Berger in größerer Zahl aufgezeichnet hat. Wie in Sibirien erzählt man häufig, daß die Daiyals der Vergangenheit über eine ungleich größere Macht verfügt hätten, während es heute viele Betrüger gäbe. In Gilgit berichtet man von *Kimito*, der vor einigen Generationen gelebt haben soll. Er habe nicht nur das Kommen der Engländer, sondern auch ihren Abzug und damit die heutigen Zustände vorausgesagt. Er habe gewußt, es werde jedermann über die Flüsse gehen (durch den Bau von Brücken) und durch die Luft fliegen können (also den florierenden Luftverkehr prophezeit). Alle würden die Kleider kleiner Kinder tragen (gemeint ist damit die europäische, den Körper eng umschließende Tracht).

Von dem Hunza-Bitan *Shōn Gukūr*, der immer mit seinem Onkel *Hūkè Mamú* in Wettstreit stand, wird eine Geschichte erzählt, die ihn förmlich zum Kulturheros abstempelt: In Trance (nach einer anderen Version: von den Peri entführt) erreichte er den Gipfel des Diamir. Zurückkehrend brachte er die Ähre und die Weintraube mit. Als die Zuschauer ihn bei einer Séance heranfliegen sahen, verstummten sie plötzlich, die Musik setzte aus, da stürzte er ab. Als die Musik wieder einsetzte, kam er in ihren Kreis getanzt, die Beute aus dem Reich der Peri in den erhobenen Händen – die Traube und die Gerste, die von da ab den Menschen gehören. Blut strömte ihm über das Gesicht, beim Absturz hatte er sich ein Auge ausgeschlagen.

In einer anderen Fassung heißt es, er sei im Feenland eingeschlafen und nur von seinem Onkel durch die Macht des magischen Gesanges gerettet worden, er sei aber in einen Wacholderbaum gestürzt, wobei er ein Auge verlor. Sicher ist also, daß der dardische Prometheus für seinen Diebstahl zahlen mußte.[341]

In den Brokpadörfern Baltistans[342] sind die Berichte über Daiyals von besonderer Großartigkeit. Sie zeigen, daß ein „großer" Daiyal nicht nur der Unterstützung durch die hellen Mächte, die Peri, bedarf, sondern auch von den Dämonen akzeptiert sein muß. Als bedeutendster Daiyal der Vergangen-

341 Hierzu vgl. *Müller-Stellrecht* 1978, S. VII, die sich auf unveröffentlichtes Material von *Lorimer, Buddruss* und *Berger* beruft. Die zuerst angeführte Version habe ich selbst gehört.

342 Das von mir im Herbst 1955 gesammelte Material ist unpubliziert, ein 1958 geschriebenes Manuskript wurde in der Dissertation von *E. Friedl* (1965, S. 53–62) benutzt.

CC-0. Agamirgam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

heit gilt *Ali Beg* aus Satpura. Einerseits erhielt er die reguläre Weihe durch die Feen: Sieben Peri haben ihn von seinem Haus auf einem dreibeinigen Esel abgeholt und ins Milchtal gebracht, wo ihr „Volk", Männer und Frauen, in einem Lager aus blauen Zelten lebte. Man hat dort seinen Körper in Stücke geschnitten, Fleisch und Knochen in einen Teich voller Milch geworfen und darin gewaschen. Trotz Angst und Qualen blieb er bei Bewußtsein. Dann aber holte man die Teile heraus, legte sie in einen Korb und deckte sie zu. Er vernahm den Befehl aufzustehen und wurde wieder lebendig. Auf Geheiß der Anführerin brachte man ihn zurück. Die sieben Peri wurden von da ab ihm zugeordnet, der dreibeinige Esel diente seiner Seele während der Trance als Reittier.

Von dem gleichen Ali Beg heißt es aber, daß er bereits vorher die Hilfe der dunklen Mächte erworben hatte. Als Waisenknabe wurde er von seiner Stiefmutter grausam mißhandelt, weil ihm die beste Ziege der Familie entlaufen war. Er lief davon und stieß auf eine Dämonin, eine Ratash, die auf einem Felsen saß und an einem Feuer unreifes Korn röstete. Ihre langen Brüste hatte sie über die Schultern geworfen. In seiner Verzweiflung sprang er sie von rückwärts an und steckte beide Brustspitzen in den Mund. Dabei schrie er der Riesin zu, sie sei jetzt seine Mutter, sein Schicksal sei in ihrer Hand. Die Riesin griff über die Schulter, packte den Buben und warf ihn mit Schwung auf das Chapatiblech zu dem Weizen. Dann aber verspürte sie Mitleid und sprach zu ihm: „Ich wollte dich fressen, aber du hast mich Mutter genannt, darum will ich dich schonen. Was willst du eigentlich von mir?" Ali Beg klagte ihr sein Leid, und die Ratash bestrafte nicht nur die böse Stiefmutter, sie wurde seine Helferin bei all seinen Wundertaten. So vermochte Ali Beg in seinen Zauberkämpfen gegen andere Daiyals zu siegen, wobei er z. B. durch Emporwerfen von Steinen Gewitter auslöste. Er hatte auch im Dienst der Fürsten von Skardu Erfolg: Vor der Schlacht mit einem aus Ladakh heranziehenden Heer hatte der böse Feind Hunde losgelassen, die jeden Balti zerrissen. Ali Beg wußte sie zu zähmen. Dann schickten die Ladakhi einen Mann vor, der fliegen konnte, aber Ali Beg ließ sich von seinen Schutzgeistern in die Höhe tragen und packte den Gegner beim Fuß, der sich daraufhin unterwarf.

Zu diesen „großen" Daiyals gehörte auch ein Weiheritual von besonderer Feierlichkeit. Mitten in der Bergeinsamkeit, auf dem heiligen Berg der Landschaft, wurden sieben einfarbige oder auch gleichfarbige Tiere getötet. In einer Variante heißt es, daß die Ziegen selbst zu der Stelle führten, die von den Peri für die Opferung vorgesehen war. Zwölf junge Männer geleiteten den künftigen Daiyal dorthin. Die Hälfte des Ziegenfleisches, und zwar die geringeren Stücke, durften sie behalten, der Rest blieb für die Hunde der Peri liegen.

In der nun folgenden ersten Séance sprang der Daiyal in die Höhe, in seiner Hand erschien plötzlich eine Axt, die von da ab zum Zeichen seiner Würde

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

wurde. Sie verschwand nur dann nach seinem Tode, wenn kein Nachfolger innerhalb seiner engeren Familie berufen war. Wünschte man sich, daß jemand das Erbe antreten sollte, dann mußte beim Tode des Daiyals eine weiße Ziege geopfert werden. Vermutlich war bei der ersten Séance die Tötung von sieben Ziegen notwendig, weil angenommen wurde, ein Daiyal von besonderer Macht verfüge über sieben Rachi.

Die Dörfer, in denen diese Erzählungen aufgezeichnet wurden, sind von den Nachkommen der Kriegsgefangenen bewohnt, die der Herrscher von Skardu in den westlich angrenzenden Dardgebieten machte. Sie dienten ihm zur wirtschaftlichen Erschließung hochgelegener Talbereiche im Umkreis der Deosai Plains. Durch die Verschleppung wurde vermutlich nicht nur die politische, sondern auch die religiöse Struktur schwer betroffen. Die Transferierung erfolgte aus sunnitischem in schiitisches Einflußgebiet. Unter solchen Bedingungen konnten sich offenbar die Schamanen in manchen Dörfern zu den spirituellen Leitern der Gemeinschaft aufschwingen. Da es unter den Balti selbst anscheinend keine mit dem Daiyalsystem vergleichbare Einrichtung gab,[343] wurden manche von ihnen an den Fürstenhof geholt und übten dort durch ihre Ratschläge und Prophezeiungen beträchtlichen Einfluß aus. Es gibt eine Erzählung, daß einer dieser Hofschamanen dem Maharaja von Kaschmir überlassen wurde und unter Ausnützung seiner neuen Position seinem alten Landesherrn wichtige Dienste leistete. Deshalb sei sein Heimatdorf bis 1947 von der allgemeinen Verpflichtung befreit worden, periodisch Arbeitskräfte zu stellen (als Träger, für den Wegebau usw.).

Aber dieser politische und soziale Aufstieg der Schamanen Baltistans erklärt nicht die Verankerung in beiden Bereichen – eine Vorstellung, die in Gilgit selbst fehlt. Eine naheliegende Erklärung für die Diskrepanz würde in der Annahme liegen, in den Jahrhunderten, die seit der Trennung der Verschleppten vom Kerngebiet verstrichen sind, habe sich eine Wandlung des Daiyalsystems in Richtung auf eine stärkere Verbindung mit dem Prinzip der Reinheit vollzogen. Für eine solche Hypothese könnte sprechen, daß man mir im Haramoshtal erzählte, früher habe es neben den Daiyals, die ihre Séancen zur Verbindung mit den höheren, guten Mächten verwendeten, auch böse Daiyals gegeben, bei deren Séance ein Mensch sterben mußte. Hierbei ist zu bedenken, daß noch 1880 Biddulph schrieb,[344] die Daiyals seien meist weiblichen Geschlechts, während heute nur mehr Männer zu diesem Amt berufen werden.[345]

Offenbar verdankt der Schamanismus Dardistans sein Überleben einer weitgehenden Anpassung an die Wertvorstellung der herrschenden Religion. Es

343 Es gibt Besessenheitsphänomene. Man glaubt, ein seit Generationen vererbter Schutzgeist spreche dann aus dem Munde eines Familienmitglieds.
344 *Biddulph* 1880, S. 96.
345 Ich jedenfalls habe von keinem praktizierenden weiblichen Daiyal gehört.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ist jedoch möglich, daß man schon in früheren Phasen die Rolle des dämonischen Prinzips begrenzen wollte und sich bemühte, Frauen aus allen religiösen Funktionen zu verdrängen.

16. Zur Sonderstellung des Burusho-Gebietes

Lorimer, dessen unveröffentlichte Manuskripte noch reiches Material zur Folklore von Hunza, Nagir und Yasin enthalten, glaubte offenbar nicht an eine ausgeprägte Sonderstellung der Burushaski sprechenden Gebiete. Das erklärt, warum er versuchte, eine integrierte Darstellung des Volksglaubens der gesamten Gilgit-Region zu geben. Er begnügte sich in der Regel mit der Angabe, wie die gleiche Gestalt jeweils in den Sprachen Shina und Burushaski genannt wird.

Nur in bezug auf die Verehrung der *boyo* hebt er hervor, sie sei offenbar bei den Shinasprechern nicht verbreitet.[346] Die Boyo erscheinen als Tiere, die wie junge Hunde aussehen. Man hinterlegt Opfergaben für sie und erwartet dann die Erfüllung bestimmter Anliegen. In Hunza sollten sie an einer Stelle anzutreffen sein, wo früher ein heiliger Wacholderbaum stand. Sie kamen unter den Wurzeln hervor, um die ihnen vorgelegten Opferspeisen zu fressen. Der Wacholderbaum wurde umgeschlagen, etliche Triebe sprossen neu, auch sie wurden abgehackt – das brachte den Frevlern Tod und Verderben. Schwere Strafe hat zu fürchten, wer einen bei ihnen geschworenen Eid bricht.

Helmut Hoffmann verdanke ich den Hinweis, es könnte sich um den auch auf tibetischem Gebiet bekannten Kult von Murmeltieren handeln. Jedenfalls ist der Komplex so frappant unislamisch, daß ein offizielles Verbot verhängt wurde. „Boyo-Verehrer" wurde zu einem Synonym für „Heide".

Was das Weltbild und die damit verbundenen Mythen von der Herkunft der Kulturgüter anlangt, so wurde bereits darauf hingewiesen, daß in Hunza – nicht aber bei den Shinasprechern – die Erzählung aufgezeichnet wurde, die Menschen hätten die Weintraube und die Gerste zuerst aus der Hand eines Schamanen erhalten, der sie aus dem Land der Peri entwendet hatte. Er bezahlte den Diebstahl mit dem Verlust eines Auges.[347]

Es ist klar, daß damit das Hauptmotiv jener Agrarmythen ins Spiel kommt, die in vielen Kulturen mit Getreideanbau erklären, wie die Feldfrüchte in die Hand der Menschen gelangt sind – allerdings hier in einem Sagenzyklus, an den keinerlei Kulthandlung anknüpft. Es hat nicht den Anschein, als wäre man dabei auf das zentrale Thema der Burusho-Folklore gestoßen – es könnte sich durchaus um eine Übernahme handeln.

346 *Lorimer* 1929, S. 512; 1935, II, S. 214–217.
347 Vgl. Inhaltsangabe S. 279.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Gerade das Hunzatal, durch das zwar nicht eben bequeme, aber vielbegangene Pfade nach Ostturkestan laufen, läßt an die Möglichkeit von Entlehnungen aus Nord oder Süd denken. So erzählte man mir z. B.,[348] im Hunzadorf Ganish gebe es eine Sippe, die sich den Bären verwandt fühle. Ein Bär habe die Tochter des Stammvaters entführt und mit ihr vier Kinder gezeugt. Er habe schließlich eingewilligt, daß seine Gefährtin einen Besuch in ihrem Elternhaus machte. Als sie aber bei der Gelegenheit verriet, daß Bären einen üblen Geruch haben, sei jede weitere Verbindung unmöglich geworden. Der Bär habe verlangt, getötet zu werden, was schließlich auch geschah, vorher aber befohlen, man möge ihm von nun ab die Ehre eines „Onkels mütterlicherseits" zuteil werden lassen. Die Zustimmung eines Tieres zu seiner Tötung ist ein wichtiges Motiv nordasiatischer Jagdrituale und findet im „Bärenfest" der Nordostasiaten institutionelle Ausgestaltung.

Tatsächlich gibt es in den Überlieferungen der das Hunzatal bewohnenden Sippen viele Hinweise auf eine Herkunft aus dem immer wieder von Kriegen verwüsteten Steppenraum Innerasiens. Die Tradition könnte durchaus eine Einwanderergruppe von dort mitgebracht haben. Daneben sind mir Erzählungen bekannt – nicht ohne humoristische Züge –, die den Bären als verkleideten Menschen auffassen. Jedenfalls zeichnet sich hier eine Schicht von Tier/Mensch-Beziehungen ab, die nichts mit dem Kult der Mayaro zu tun hat.

Die Dämonologie der Burushaskisprecher macht einen eher heterogenen Eindruck. Nur ein Teil davon läßt sich wie bei den Shinasprechern unter das Gegensatzpaar: helle Wesen der obersten Regionen, darunter finstere, mit dem Feldbau verbundene Dämonen, einordnen.

Auch im Burushaskigebiet glaubt man an die hellen Beherrscherinnen der Höhe – man verehrt sie unter den gleichen Bezeichnungen wie im Süden *(pari* oder auch *baráai)* und charakterisiert sie ganz entsprechend, allerdings ohne ihre in Gilgit geglaubte Abneigung gegen das Rind zu betonen. Für die Schamanen, die Kontakt mit den Feen aufnehmen, gibt es hingegen eine eigenständige Bezeichnung, sie heißen *bitan.*[349] Dieses Wort findet sich merkwürdigerweise im Khowar wieder.[350] Indessen ist zu beachten, daß Yasin direkt dem Yarkhuntal benachbart ist, die Pässe sind nicht allzu schwierig. Das Burushaski „grenzt" also heute noch ans Khowar. Andererseits scheint der ganze Apparat der Bitan-Séancen von den Daiyals übernommen zu sein. Hunza-Bitans sprechen Shina während der Trance, selbst dann, wenn sie diese Sprache im Wachzustand nicht beherrschen. Von einem Bitan wird auch die Einhaltung des bei den Burushos sonst unbekannten Kuh-Tabus verlangt.[351]

348 1964 in Punyal laut einem Hunza-Informanten notiert. Auch in Erzählungen, die *Leitner* (1873, Vol. I, Part III, S. 12 f.) veröffentlichte, hat der Bär ausgeprägt menschliche Züge.
349 *Berger* 1960, S. 661, *biṭán.*
350 Ebenso das Wort für „Essen".
351 Wie mir *Berger* mündlich bestätigt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Innerhalb Hunzas sollen die besten Bitans aus jenem Dorf stammen, in dem Shina gesprochen wird. Wenn es sich um einen Komplex handeln sollte, der einheimische Wurzeln hat, dann läßt sich jedenfalls eine massive „Shinaisierung" nicht abstreiten.

Auch die Jäger rühmen sich enger Beziehungen zu den Peri wie im ganzen übrigen Gebiet der Gilgit Agency. Sie und andere Sterbliche können einer Peri in einer der „drei Arten menschlicher Liebe" verbunden sein – als Sohn, Bruder oder Geliebter.

Aber vielleicht ist diese Vorstellungswelt, in der weibliche Herrinnen der Tiere dominieren, ebenfalls von den Shinasprechern entlehnt. Dafür könnte man ins Treffen führen, daß sich in Hunza außerdem Erinnerungen an einen männlichen „Herrn der Tiere" erhalten haben, dem die lichten Züge der Peri abgehen und der in mancher Beziehung urtümlicher anmutet.[352] Es sei an die Erzählung erinnert, ein Jäger habe einst eine riesige Ibexherde erblickt, der ein einäugiger Riese voranschritt. Er trug einen Stab und einen Stuhl. Der Herde folgte ein häßlicher kahlköpfiger Mann, in Ibex-Felle gehüllt. Der mußte den Jäger gesehen haben, denn er nahm ein Tier der Herde und warf es hinter sich, so daß es der Jäger kurz danach erlegen konnte. Möglicherweise ist *Shiri Badat* bzw. das mit diesem historischen Namen belegte dämonische Wesen mit jenem Herrn der Tiere identisch oder ihm zumindest gleichgesetzt worden, denn es heißt in einer weiteren (von mir notierten) Geschichte, man dürfe in der Mittwinterzeit während der Schlachtungen die Häuser nicht verlassen, um den Urkönig nicht zu stören, der an den Felswänden hämmert, um neue Felsbilder zu schaffen – nur so bleibe im nächsten Jahr die Vermehrung der Tiere gesichert.

In Khaltaro – also in der unmittelbaren Strahlungszone des Burushaskigebiets – wird die bereits erwähnte Legende überliefert, deren eigentlicher Inhalt die Absetzung des alten Herrn der Tiere ist. Dort wird er nicht von den Feen verdrängt, sondern vom Propheten Daud um eines Frevels willen bestraft. Die Felsbilder werden Shiri Badat zwar zugeschrieben, nur meint man, er mache sie in Erinnerung an seine alte Herrlichkeit.[353] Das ist wohl zuviel der Nostalgie und damit sicher eine sekundäre Erklärung.

Wir stellen also vorläufig fest, daß ausgerechnet die Burushaskisprecher, von denen man in der Regel sagt, sie seien stärker dem Feldbau verhaftet, statt der vergleichsweise lichten Tierherrinnen einen dämonischen – einäugigen – Beherrscher der Tiere kennen, und wenden uns zunächst anderen Themen zu.

In Gilgit steht der Vorstellungswelt, die mit der männlichsten Tätigkeit,

352 Diese Angaben wurden bereits – nach *Friedrichs* und meinen unpublizierten Manuskripten – von *Müller-Stellrecht* wiedergegeben. 1973, S. 245 f.

353 *Snoy* Ms. 1959, S. 341–344. Vgl. auch *Müller-Stellrecht* 1973, S. 89. Von mir bereits auf S. 243 wiedergegeben und interpretiert.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

der Jagd, verbunden wird, als weibliche Besonderheit ein Hexenwesen gegenüber (in dem gefährliche Frauen – Rui – recht eigentlich als Menschenjägerinnen auftreten). Ganz ähnlich ist es im Burushaskigebiet, und da wissen wir über Hunza am besten Bescheid:

Die *Bilás* weisen genau die gleichen Eigenschaften auf wie die Rui. Viel deutlicher aber ist die Vorstellung ausgeprägt, daß es neben „inneren" Bilás, also den gefährlichen Nachbarinnen im Dorf, auch deren überirdische Vorbilder gibt, die „äußeren" Bilás.[354] Darunter versteht man häßliche Dämonenweiber, auf die fast jeder Todesfall zurückgeführt wird. Es heißt von ihnen, daß sie die Seelen der Menschen auffräßen.

Ein Teil ihrer Tötungen erfolgt nach der auch in Gilgit berichteten Weise anläßlich festlicher Mahlzeiten der Bilás. Wieder hören wir von einem Helfer, dem *Phanis* oder *Jarmás*, und einem Gegenspieler, dem *Pashúu*.

Dem Leben der Menschen stellt außerdem ein männliches Wesen nach, *Hírbilas*, „Mann-Bilas" genannt, mit nur einem Auge und einem Bein. Man erzählt von ihm, er töte die Menschendoppelgänger in Ziegengestalt und verteile das Fleisch an die weiblichen Dämonen. Dieses Wesen, das sich übrigens auch in ein Tier verwandeln kann, gleicht dem Yamalo der Shinasprecher und hat eine ähnliche Funktion wie der Phanis – es ist dessen Entsprechung in der „äußeren" Welt. Hat es aber nicht auch manche Züge eines dämonischen Herrn der Tiere?

Andere gefährliche Dämonen heißen *Dánglaṭhás*. Das sind bösartige Weiber mit funkensprühenden Augen, langen Hauern und herabhängenden Brüsten. Wir hören auch von der *Shusholikish*, die Berger als „Wetterhexe" charakterisiert.

Als weitere Spukwesen werden die *Jinn* (also mit der islamischen Bezeichnung) und die *Phut* genannt. Es sind dies merkwürdig behaarte Gestalten, die oft auch völlig in Tiergestalt auftreten. Gelegentlich bringen sie Glück. Ihre Kinder sollen aussehen wie die Wasserschläuche – eine Vorstellung, die wir bei den Pamir-Iraniern wiederfinden.

Ferner hören wir von einer Riesenschlange mit goldener Mähne, *Hargin* genannt, und von einem eselsgestaltigen Geist, dessen Bezeichnung Berger mit *„Brüllesel"* wiedergibt.

Die *Méelgus* ist eine Bilas, die als Sternschnuppe erscheint oder auf ihr reitet. Manchmal läuft sie einem hohen Wasserfall voraus. Das kann eigentlich nur eine Anspielung auf den Regenbogen sein, der sich im sprühenden Wasser bildet. Andererseits heißt es auch von ihr, sie sei eine nackte, häßliche Frau, funkensprühend und mit roten Haaren. Wir werden ähnliche Geistervorstellungen in Chitral antreffen. Dort läßt sich die Entlehnung solcher Vor-

354 Zum folgenden vgl. *Berger* 1960, S. 661. Wichtige Ergänzungen sind in einer Textsammlung enthalten, in die mir *Berger* freundlicherweise Einblick gewährte.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

stellungen von den im Norden angrenzenden iranischen Völkerschaften eindeutig nachweisen. Diese besitzen im allgemeinen ein reicher entwickeltes Gespensterwesen als die Darden. Man könnte förmlich von einem iranischen Angst-Pantheon sprechen. Vielleicht stehen wir auch im Hunzatal und in Yasin vor den Spuren iranischer Einflüsse. Wakhisprecher sind ja vom Norden her über den Hauptkamm eingedrungen. –

Es ist bereits erwähnt worden, daß der Sozialaufbau der Burushogebiete schon durch das Fehlen der für Gilgit typischen Hauptkasten eine Besonderheit aufweist. Das muß hier erwähnt werden, da ja auch die dem Kastensystem zugrunde liegende Reinheitsvorstellung fehlt. Was kann man aber darüber hinaus aussagen?

Der Sozialaufbau Yasins ist durch eine von Chitral ausgehende Eroberung stark verändert. Khowar ist hier die Sprache der Oberschicht. Besser hat sich das einheimische System in Hunza und Nagir erhalten, allerdings haben wir nur für Hunza brauchbare Darstellungen.[355] Man kann heute ein Nebeneinander von größeren und kleineren Sippen feststellen *(patrilineages)*, die meisten waren exogam, es gab aber auch kompliziertere Regelungen. Heute ist die Exogamie offiziell abgeschafft, nur das islamische Recht gilt als verbindlich. Einige dieser Sippen waren bestimmten Berufen zugeordnet. Daneben gab es eine Bevölkerung minderen Rechts, die die Schmiede und Spielleute stellte, hier *Bericho* oder *Doma* genannt. Ihre fremde Herkunft ist evident, sie sprechen eine aus der Ebene stammende, stark vom Shina beeinflußte Sprache. Über allem steht die ursprünglich aus Gilgit stammende Dynastie, die ihre Würdenträger aus bestimmten Sippen rekrutierte.

Unabhängig von der Sippenstruktur gab es früher ein System von Rechten und Dienstbarkeiten,[356] wie es auch in anderen Staaten des Gebirgsraumes bekannt ist.

Die großen, bedeutenden Sippen haben weit zurückreichende und offenbar von mythischen Elementen durchsetzte Abstammungstraditionen. Ursprünglich soll es auf dem heutigen Gebiet des Staates Hunza nur wenige Verwandtschafts- und Siedlungseinheiten gegeben haben, die sich z. T. auf Soldaten zurückführten, die mit der Armee Alexanders des Großen aus China zurückkehrten, dann aber aus irgendeinem Grund in den Bergen blieben,[357] wobei, wie bereits erwähnt, das Getreide aus dem mitgebrachten Pferdefutter entstand.

Manche dieser ursprünglichen, relativ großen und selbständigen Siedlergruppen wurden ausgerottet und durch Zuwanderer ersetzt – mit einer Ausnahme: eine davon, die Tapkients *(Thapkianć)* war so heilig, daß nach dem

355 *Löffler* 1964, S. 82–88.
356 *Lorimer* 1935, I, S. XLII.
357 Auch Soldaten einer Moghul-Armee hat man als Vorväter reklamiert. Vgl. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 136.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Massaker, das sie durch Hochmut herausgefordert hatte, sich die Erde versagte, das Korn schwarz wurde und eine Hungersnot über das Land kam. Glücklicherweise hatte ein Knabe überlebt, aus ihm mußte nun eine neue heilige Sippe förmlich gezüchtet werden, erst dann kam der Segen wieder. Die Nachkommen, *Diramiting* genannt, haben deshalb bei den verschiedensten Ritualen mitzuwirken, die meisten davon stehen in Beziehung zum Feldbau. Müller-Stellrecht hat sich mit diesem Komplex eingehend auseinandergesetzt[358] und die Meinung vertreten, die Erzählung von der Ermordung der Tapkients habe etwas mit der weitverbreiteten Idee zu tun, das „Sterben" des Korns als Voraussetzung der hundertfachen Frucht zu erklären. Eine merkwürdige Übereinstimmung von Namenselementen bestärkt sie in dieser Auffassung.[359] Sie legt großen Wert auf die Feststellung, daß Ahnen der Sippe Namen trugen – Dirám Titam, Tilo Titam oder Móġul Titam –, in denen der Königstitel „Tam" als Element enthalten ist. Die Lösung für solche geheimnisvollen Zusammenhänge sieht sie in der bereits mehrfach erwähnten Hypothese, es habe unter den Burushos zunächst nur ein mit kultischen Funktionen ausgestattetes Häuptlingstum gegeben, das später von der zugewanderten Dynastie verdrängt wurde. Viele Aufgaben und Vorrechte der letzten Inhaber der Häuptlingswürde der Diramiting blieben jedoch erhalten. Das Königtum über den Sippen soll also erst nach einer relativ späten Eroberung entstanden sein.

Ich kann dieser ingeniösen Konstruktion nur schwer folgen, da mir Hunza-Informanten versicherten, die dem Kreise der Diramiting entstammenden Wesire, die die Hauptgesprächspartner der europäischen Besucher waren, hätten auch die Ahnen anderer Verbände bedenkenlos in die eigene Genealogie eingeordnet, um so ihre Erhabenheit und sakrale Würde ins rechte Licht zu rücken. Die Geschichte von der fast ausgerotteten und zum Nutzen der allgemeinen Fruchtbarkeit wiederhergestellten Sippe ist jedenfalls eine Wundersage, die nicht nur in Hunza belegt ist.[360]

Vor allem aber läßt sich der rekonstruierte Ablauf nicht mit dem Bild vereinen, das wir aus den Schriftquellen gewinnen. Ich glaube daher, daß die Mythen keineswegs die historische oder auch nur religiöse Realität wiedergeben. Sie zeigen bestenfalls, wie man sie nachträglich simplifizierend rekonstruierte.

Tatsache ist jedenfalls, daß die fast bis heute herrschende D y n a s t i e eine Fülle r e l i g i ö s e r A u f g a b e n hatte. Bei den Festen mußte der König unbedingt anwesend sein und bestimmte Funktionen ausüben, sonst ist der

358 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 134–146.
359 *Diram* heißt das Mehl aus gekeimten Weizenkörnern, das bei festlichen Gelegenheiten für Süßspeisen verwendet wird. Andererseits ist es ein Namensbestandteil der charismatischen Sippe. Nach *Lorimer* 1938, III, S. 131, kommt das Wort im Shina und im Burushaski vor.
360 Vgl. die auf S. 258–259 genannten Kachata in Gilgit.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Segen für das ganze Land gefährdet. Der Fürst vermag auch auf das Wetter einzuwirken, das auf ihn persönlich Rücksicht nimmt.

So ist es kein Wunder, daß die Dynastie einen Titel führt, *Ayasho*, der sich auf ihre himmlische Herkunft bezieht. Allerdings wird dann eine fast banale Erklärung gegeben: eine uneheliche Geburt soll auf diese Weise erklärt und verheimlicht worden sein.[361] Ich glaube fast, daß der Titel älter ist als die Erklärung. Möglicherweise hat man unter dem Einfluß der Ismaeli-Sekte die anstößige Direktbeziehung zum Himmel nicht mehr wahrhaben wollen.

Interessanterweise gibt es Angaben hinsichtlich früherer, von außen zugewanderter Herrscher. Kein geringerer als *Kesar*, der große Sagenheld Zentralasiens, soll die vier Kleinkönige vertrieben und sich eine Frau aus der vornehmsten Sippe – jetzt meint man, aus den Diramiting – genommen haben. Es ist dies die schon in anderem Zusammenhang genannte Prinzessin Bubuli.[362] Er soll sie indessen bald auf einen hohen Berg versetzt haben, wo sie immer noch auf ihre Wiederkehr wartet. Dazu gibt es die sehr merkwürdige Ergänzung, gewissermaßen als Gegenleistung habe ein alter Mann aus Hunza Kesars Großmutter heiraten müssen.[363]

Der Bezugspunkt für diese Tradition ist die Kesar-Sage, die in Hunza in einer interessanten Version von Lorimer aufgezeichnet wurde. Sie ist, wie auch an sprachlichen Details erkennbar, von Westtibet (Ladakh) abhängig.[364] Francke hat dort ein Zentrum des Sagenkreises nachweisen können, in dem Kesar als Bringer der Fruchtbarkeit auftritt. In Baltistan wurde mir beim Vortrag einer weiteren – noch nicht publizierten – Fassung, die zweifellos ein Zwischenstück der Ladakh- und der Hunzafassung bildet, erzählt, die Sage bringe Jagdglück, vor allem für den Vortragenden.

Noch nicht untersucht, ja nicht einmal beachtet ist die Frage, wann und wie lange die Verbindung bestand, die zur Rezeption der Sage führte. Wir wissen auch nicht, warum so dezidierte Vorstellungen bestehen, Kesar habe im westlichsten Tibet gelebt und geherrscht. R.-A. Stein ist auf dieses Teilproblem nicht eingegangen.

Die einzelnen F e s t e des Hunzalandes finden wir bei Müller-Stellrecht detailliert beschrieben. Hier interessieren speziell die Lieder, die während des Saatfestes gesungen werden.[365] Als Bringer der Fruchtbarkeit tritt ein dämonisches Paar auf, einmal werden sogar zwei solcher Paare nebeneinander erwähnt. Nicht in Hunza, wohl aber in Yasin[366] heißt es dann sinngemäß, das

361 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 165; *Biddulph* 1880, S. 27 f.
362 *Lorimer* 1931; 1935, II, S. 100–179.
363 *Lorimer* 1935, II, S. 180–185.
364 *R.-A. Stein* 1959, S. 146–169.
365 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 73–77.
366 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 53 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

männliche Wesen, das hier angerufen wird, habe ein ungeheures Glied, wie eine Pflugschar, und Testikel wie Eimer. Andererseits finden wir Elemente jener Mythe wieder, die zur Erklärung des Buddhareliefs unweit von Gilgit verwendet wurden. Der männliche Partner dieses Paares soll ja im Hunzatal gehaust haben. Wenn die sexuellen Anspielungen dort fehlen, ist wohl zu berücksichtigen, daß gerade da die Weiterführung vorislamischer Traditionen mit einer oberflächlichen Purgierung erkauft wurde.

17. Schlußbetrachtungen

a) Bisherige Erklärungsversuche

Ich muß an das anknüpfen, was bei der Darstellung des Forschungsstandes über das Werk Biddulphs gesagt wurde: Dieses glänzende Beispiel britischer Offiziersethnologie enthält bereits eine Auseinandersetzung mit dem auffälligsten Phänomen im religiösen Bild Dardistans, nämlich der Tatsache, daß sich der Buddhismus, der an so vielen Stellen bis heute sichtbare Monumente hinterlassen hat, nicht dazu eignet, die „heidnischen" Survivals, die im späten 19. Jahrhundert noch viel deutlicher waren als heute, einigermaßen befriedigend zu erklären.

Biddulph postulierte daher die Expansion eines hinduistischen Volkstums aus dem westlichen Hazara-Gebiet. Er meinte, sie habe den Buddhismus zum Erlöschen gebracht und einen Zustand herbeigeführt, der die Islamisierung in wesentlichen Elementen (Kastensystem, Bestattungsformen) überdauerte.

Dieser Stand der Theoriebildung ist in den folgenden Jahrzehnten kaum überholt worden, vielleicht nur, weil sich niemand die Mühe machte, die Problematik erneut und auf Grund zusätzlich gesammelter Informationen zu durchdenken. Gäbe es nicht den Artikel eines ambitionierten einheimischen Beamten (Ghulam Muhammad) und die Forschungen Franckes in den Enklaven inmitten tibetischen Sprachgebiets, dann könnte man von einem fast völligen Stillstand reden – wohlgemerkt auf ethnologischem, nicht etwa auf sprachwissenschaftlichem Gebiet. Gilgit gehörte zu den völkerkundlich am schlechtesten untersuchten Regionen des Subkontinents. Daß Entdeckungen der Historiker und Linguisten ganz danach angetan waren, das von Biddulph entworfene Bild zu bestätigen, wurde nicht einmal hervorgehoben.

Es stellte sich nämlich heraus, daß es gegen Ende des 1. Jahrtausends n. Chr. ein buddhistisches Königreich gegeben hatte, *Bru-zha* genannt, das als Staatsbildung der heute in zwei Täler abgedrängten Burushaskisprecher aufgefaßt werden konnte. Damit schien also das „Opfer" der hinduistischen Eroberungswelle identifiziert zu sein. Übrigens wurde gleichzeitig der Terminus post quem für die Überlagerung fixiert: Sie mußte nach der tibetischen

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Herrschaft im späten 8. Jahrhundert eingetreten sein, denn die Tibeter erwähnen das von ihnen abhängige Königreich wiederholt. Eine aus Tibet stammende Prinzessin heiratete dessen Herrscher.

So ist es kein Wunder, daß gelegentliche Bemerkungen zeigen, wie Biddulphs Auffassung noch für die Autoren der Dreißigerjahre als sichere Basis galt. Schomberg vermutete sogar, der Hinduismus habe in Gilgit als Insel in einer bereits islamisierten Umwelt weiterbestanden.[367] Lorimer brachte zwar neues Material, zog daraus aber keine selbständigen historischen Schlüsse.[368]

Die Situation änderte sich erst durch die Deutsche Hindukusch-Expedition 1955/56, deren Teilnehmer sich zu ihrem Erstaunen mit einem Jagdbrauchtum konfrontiert sahen, dessen ideologische Wurzeln in der Konzeption lagen, die Wildziegen seien die Haustiere der Feen. Aus dem gleichen Komplex ließen sich nicht nur der Schamanismus erklären, sondern auch das bisher als Übersteigerung des Hinduismus aufgefaßte Kuhtabu. Es erschien jetzt als eine Art Komplementärinstitution zur Ziegenverehrung, den Gegenpol durch Ablehnung markierend.

Das war gewissermaßen die zweite Überraschung in der Ethnologie des östlichen Hindukusch. Zuerst hatte man vergeblich nach dem geistigen Erbe des Buddhismus gefahndet und die negative Evidenz durch eine hinduistische Überlagerung erklären wollen. Nunmehr schien sich die Religion der überlagernden Shin als jägerisch zu erweisen, weit entfernt von den essentiellen Glaubensinhalten des Hinduismus. Außerdem gewann man den Eindruck, die Vorbewohner der nördlichen Gilgit Agency, deren Sprache, das Burushaski, nur in Rückzugsgebieten lebendig blieb, hätten eine ausgeprägt agrarische Kultur getragen. So entpuppte sich die überlagerte Schicht als weiter fortgeschritten in der ökonomisch definierten Evolutionsreihe als die Eroberer – an sich kein ungewöhnliches Verhältnis.[369]

Da sich die übrigen Expeditionsmitglieder nicht in Publikationen zu solchen Problemen geäußert haben,[370] findet man die hier angedeutete Dichotomie bis jetzt nur in meinen älteren Arbeiten.[371] Die prägnanteste Gegenüberstellung enthält ein kurzer, an versteckter Stelle erschienener Artikel, in dem von zwei vorislamischen Kulturen Dardistans gesprochen wird.[372] Zum Verständnis der folgenden allzu schwungvollen Stelle aus besagtem Artikel sei daran

367 *Schomberg* 1935, S. 251.
368 *Lorimer* 1929.
369 Die Unterscheidung solcher Kulturstadien entspricht dem gemäßigten Evolutionismus, der mit der kulturhistorischen Ethnologie mitteleuropäischer Prägung durchaus vereinbar ist.
370 Der dazu berufene *Adolf Friedrich* war am 25. 4. 1956 den Strapazen der Expedition erlegen. *Snoy* hat nur für die Kafiren ein eigenes Konzept entwickelt.
371 *Jettmar* 1957a–c, 1959, 1960a–d, 1961a, 1961b, 1965 und 1966.
372 *Jettmar* 1957c.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

erinnert, daß damals Berger[373] die japhetitische Theorie wieder auferstehen ließ und die Burushos als typische Vertreter dieser mächtigen, bis auf wenige Horste (zu denen er die Basken rechnete) verschwundenen Kulturschicht betrachtete. Ich schrieb damals:

„Es müssen hier mindestens zwei vorislamische Religionen nebeneinander existiert haben. Die eine scheint für das eigenartige Volk der Hunza im tiefsten Karakorum charakteristisch zu sein. Hier dominiert das Interesse am Ackerbau. Die meisten Bräuche kreisen um Saat und Ernte, schwere Frevel – wie etwa die Ausrottung einer ganzen Sippe – rächen sich an der Fruchtbarkeit der Felder. Der König ist der wichtigste Garant der Fruchtbarkeit. In einem urweltlichen Fest sät er Korn und Goldstaub in die vier Himmelsrichtungen. Wie in den ganzen westasiatischen Gebirgen gibt es auch in Hunza einen Schamanismus, nur gilt aber hier als größte Tat des Ur-Schamanen, daß er aus der Burg der Göttinnen – die auf den Gletschern liegt – die Ähre und die Weintraube gestohlen und den Menschen gebracht habe. Dafür verlor er freilich ein Auge. Blutend trat er in den Kreis der wartenden Menge. Es sind dies Vorstellungen, wie sie bei vielen Bauernvölkern zu Hause sind.

Mit den Kulturen dieser alten Bauernvölker stimmt auch überein, daß das Rind bei den Hunza ein hochgeschätztes Haustier darstellt. Hunzarinder sind übrigens klein und kletterfreudig wie Ziegen – sie haben sich in vielen Jahrhunderten der Hochgebirgsumgebung angepaßt."[374]

Als Gegenpol empfand ich die Kultur der Shinasprecher, speziell in ihrer von der obersten Kaste bewahrten extremen Ausprägung. Die zentrale Vorstellung in ihrer Religion sei der Glaube an Herrinnen der Tiere, die in ewiger Reinheit auf den höchsten Berggipfeln thronen. Die Wildziegen fasse man als ihr Eigentum- mehr noch, als ihre Nutztiere auf. Sie seien heilig wie auch der Wacholderbaum, dessen Zweige den Wildziegen als Winterfutter dienten. Die Ziegenzucht, so wie sie die Menschen betreiben, werde daher nur als Nachspielen der göttlichen Wildziegenhaltung vollzogen. Den Wacholder ersetze die Steineiche, ihr immergrünes Laub ernähre die Ziegen während des Winters. Die Vorstellung, das Rind sei unrein, bilde die Kehrseite solcher gefühlsbetonter Assoziationen.

Ich vermutete, dieser Komplex habe seine endgültige Ausbildung zu einer Zeit erfahren, da „das Volk der Shin in kleinen, ins Gebirge vorgeschobenen Siedlungen gelebt habe. Man trieb nur spärlich Hirseanbau, dafür aber intensive Ziegenzucht. Ebenso wichtig war die Jagd auf Wildziegen und Steinböcke."[375]

Die Grundidee des Komplexes – nämlich die Heiligung der Viehzucht in dem Glauben, daß auch Wildtiere ähnlich gehütet und genutzt würden, allerdings von überirdischen Wesen – sah ich vor einem breiteren und zeitlich tieferen Hintergrund. Sie sei in einer Zeit und in einem Raum entstanden, in

373 *Berger* 1956, S. 4.
374 *Jettmar* 1957c, S. 128.
375 *Jettmar* 1957c, S. 129.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dem Viehzucht noch inneres Erlebnis war, d. h. in der Entstehungsphase dieser Wirtschaftsform. Analog zum „metallurgischen Schock" (wie man mit Schachermeyr die psychische Reaktion der Völkerschaften nennt, die die Verarbeitung der Metalle kennen lernen und in ihre Weltanschauung einbauen) nahm ich einen „Domestikationsschock" an, der sich sonst nur in prähistorischem Material (Bemalung der Gefäße mit Haustieren, entsprechenden Tierplastiken, Tierbestattungen usw.) nachweisen lasse.[376] Man wird zubilligen müssen, daß damit ein plausibles Modell geschaffen wurde, das auch in ganz anderen Zusammenhängen fruchtbar werden konnte, unabhängig von der Frage, ob sich im Hindukusch eine Tradition dieser Frühphase erhalten hat.[377]

Freilich war zunächst einmal eine Schwierigkeit ausgeklammert worden, nämlich die Frage, ob man ein Volk mit einer arischen Sprache – dem Shina – als Traditionsträger von Entwicklungen auffassen könne, die sich doch im wesentlichen bei nicht-indoeuropäischen Völkern abgespielt haben müssen. Dabei ist verwirrend, daß ausgerechnet die nicht-indoeuropäische Partner-Ethnie – die Burushos – diesen Komplex nicht oder zumindest viel schwächer aufweist.

Die Beziehungen zum Kaukasus, denen ich bisher eingehend nur in einer ungedruckten Arbeit nachgegangen bin,[378] schienen mir zunächst so signifikant, daß ich alternativ zwei Erklärungsmöglichkeiten ernsthaft ins Auge faßte:

1. Schon seit dem III. Jahrtausend v. Chr. bestand ein Kulturareal jener asiatischen Bergvölker vom Kaukasus über die Berge des iranischen Plateaus bis in den Himalaya, in deren Wirtschaft und Kult die Ziege eine zentrale Rolle spielte. Aus diesem Komplex sei auch das megalithische Brauchtum im Hindukusch – Verdienstwesen und Totenmonumente – abzuleiten.[379]

2. An den Bewegungen, die die arischen Stämme an die Schwelle des indischen Subkontinents brachten, nahmen Gruppen fremder Herkunft – Kaukasier, vielleicht Vorbewohner des armenischen Plateaus – teil.[380] Sie verloren zwar ihre Sprache, nicht aber ihre religiösen Traditionen, die sich in der Gebirgsumwelt, in die sie gedrängt wurden, neu entfalten konnten.

Die beiden Hypothesen schließen einander nicht aus, und gerade in kombinierter Form, also unter Annahme eines lokalen und eines importierten Substrats, könnte man sie bei einigem Optimismus heute noch aufrechterhalten, im Gegenteil, man könnte das Auftreten von Weinbau und Weinkultur in den

376 Es ist klar, daß ich damit an *Frobenius* anknüpfte, dessen Vorstellung von einer Ergriffenheitsphase sich hier zu bewähren schien. Man muß weiter bedenken, daß die archäologischen Entdeckungen jener Jahre ein sehr hohes Alter der Domestikation von Schaf und Ziege erkennen ließen.
377 Vgl. *Porada* 1965, S. 43 f. Hierzu *Jettmar* 1967b.
378 *Jettmar* Ms. 1957.
379 *Jettmar* 1961a, S. 93. Die Sonderstellung der Burushos bleibt dabei unerklärt.
380 *Jettmar* 1973, S. 203; 1974, S. 42 f. Solche Gedanken waren schon von *Heine-Geldern* (1936, 1956) erwogen worden.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bergen – bereits in der Antike durch den Zug des Dionysos erklärt – in die Überlegungen einbeziehen.[381]

Inzwischen hatte ich begonnen, eine andere Spur zu verfolgen. Bei den Vorarbeiten für ein Steppenvölkerbuch wurde mir klar, daß es auch bei den Frühen Nomaden ein Verdienstfestwesen gegeben haben muß, das sich in Totenritualen und Megalithsetzungen äußerte. Außerdem ergab sich, daß die Andronovokultur, die man als repräsentativ für den vornomadischen Kulturzustand betrachtete, an einzelnen Stellen tief in die Berge vorgedrungen war. Ich erwog daher die Möglichkeit, die Eigentümlichkeiten der dardischen Religion innerhalb der Spielbreite des religiösen Erbes der indogermanischen Völker zu erklären.[382] Diese Wendung entsprach ungefähr den Vorstellungen, die Litvinskij fast gleichzeitig entwickelt hatte und ihn veranlaßten, meine älteren Aufsätze scharf zu kritisieren mit dem Hinweis, ich hätte im einseitigen Hervorheben kaukasischer Parallelen nicht nur die Übereinstimmungen zu den Pamirtadschiken und Mittelasiaten vernachlässigt, sondern auch die zu Iran und Indien.[383]

Bei solchen Diskussionen um die geistige Heimat jägerisch-ziegenzüchterischer Kulturelemente war die von Biddulph bereits übernommene Grundkonzeption der zwei Kulturen nicht modifiziert worden. Das geschah erstmalig, wenn auch in begrenztem Maße, in einer Dissertation von I. Müller-Stellrecht. In ihrer Arbeit – auf deren Wert ich bereits mehrfach hingewiesen habe, nicht nur, weil sie die unpublizierten Notizen Lorimers auswertet – wird die Frage aufgeworfen, ob die Dynastien des Burusho-Gebiets, die sich ohnedies fremder Herkunft rühmen, ihre Segenskraft nicht erst nachträglich usurpiert haben. Sie zieht unpubliziertes Material von Buddruss und Berger heran und sieht sich durch die folgende Analyse zu dem Schluß gedrängt, daß vor der Herrschaft der Dynastien „Ureinwohnersippen" für die Fruchtbarkeit der Felder Sorge zu tragen hatten.[384] Die Ureinwohnersippen hätten ihr Charisma und die damit verbundene Macht nicht gutwillig an die neuen Könige abgegeben, sie hätten Widerstand geleistet und seien deshalb dezimiert worden; weiterhin konnten sie nur mehr als Beauftragte des Fürsten fungieren.

Aber auch die Shin sollen nach Müller-Stellrecht kein indigenes (kultisches) Königtum gekannt haben, lediglich eine „Priesterkaste". Sie schreibt: „Es ist daher wahrscheinlich, daß das Königtum der Shin erst als Ergebnis ihrer Überlagerung der einheimischen Yeshkun gewertet werden kann."[385] Das heißt mit anderen Worten, daß es erst nach oder im Verlauf der Unterwerfung

381 *Jettmar* 1972c, S. 69; 1973, S. 203.
382 Diese Auffassung vertrat ich in dem Aufsatz *Jettmar* 1966a. Er geht auf einen Vortrag zurück, der schon 1964 in Moskau gehalten wurde.
383 *Litvinskij* hat seine Kritik später noch einmal formuliert, 1972, S. 144–147.
384 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 145.
385 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 132.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

der Burushos durch die Shinasprecher zu Staatsbildungen von größerem Format kam.

Damit würden sich weiterhin zwei Kulturschichten gegenüberstehen, die in ethnographischen Kategorien vollständig erfaßbar sind,[386] ähnlich wie in der Dissertation Snoys.

b) Exkurs: Historische Nachrichten aus dem I. und frühen II. Jahrtausend n. Chr.

Die Kenntnisse hinsichtlich der Geschichte Dardistans sind nicht auf dem Stand stehengeblieben, der sich in den Werken Aurel Steins niedergeschlagen hat.[387] Den bedeutendsten neuen Beitrag, die Entdeckung der Inschrift von Hatun, konnte er noch gerade registrieren, aber nicht mehr voll auswerten.[388] Eine Arbeit, die diese Fortschritte korrekt berücksichtigt, gibt es meines Wissens nicht. Mein Manuskript aus dem Jahre 1957[389] erfaßte noch nicht das gesamte, damals verfügbare Material, es stellte die verschiedenen Quellengruppen vorsichtig nebeneinander. Einige Ergänzungen sind in der Arbeit Müller-Stellrechts enthalten.[390] Versucht man, eine Art Quellenharmonie herzustellen, dann kommt man zu folgendem Ablauf:

Der Volksname der Darden findet sich bereits in kaum modifizierter Form bei Plinius, Strabo und Ptolemäus,[391] ebenso bei indischen Autoren.[392] Daneben erscheint bei Ptolemäus ein anderes Volk, die *Byltai.*

Buddhistische Missionare dürften frühzeitig in den Gebirgsraum vorgedrungen sein, zumindest wurde dies von durchreisenden (chinesischen) Pilgern erzählt.[393] Dem muß die Einbeziehung in den politischen Machtbereich der nordwestindischen Staaten gefolgt sein, wie wir durch eine Inschrift des Vima Kadphises bei Khalatse in Ladakh[394] wissen.

Ein Fund von Bronzegegenständen bei Imit im Ishkoman-Tal (Punyal)[395] enthält einen Bronzekessel, dessen Zugehörigkeit zu einem in Ferghana und im Ostpamir verbreiteten Typus kaum angezweifelt werden kann.[396] Das wurde zum Anlaß genommen, die Vermutung auszusprechen, ein Teil der im

386 Das heißt: ohne Bezugnahme auf den zwar vorhandenen, aber wohl auf die Oberschicht beschränkt gedachten Buddhismus und ohne Berücksichtigung einer älteren, auch schriftliche Dokumente hinterlassenden Staatstradition.
387 *Stein* 1907, S. 4–21; 1921, S. 5 ff.; 1928, S. 20; dazu noch 1922; 1925; 1929; vgl. auch *Francke* 1907a, S. 12–18.
388 *Stein* 1944.
389 *Jettmar* Ms. 1957 I, S. 162–225.
390 Z. B. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 167.
391 Frühzeitig bemerkt, vgl. *Leitner* 1894, S. 2; *Markwart* 1938, S. 107–108.
392 *Stein* 1890, II, S. 365.
393 *Biddulph* 1880/1971, S. 112; *Francke* 1907a, S. 20.
394 Vgl. *Francke* 1906, S. 418; *Petech* 1939, S. 100, mit weiterer Literatur.
395 *Stein* 1944, S. 14–16.
396 *Litvinskij* 1963, S. 31–40; 1964, S. 151; 1972, S. 45–50.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nordwesten Indiens zu Beginn unserer Zeitrechnung operierenden Saken sei auf dem Wege über Pässe des östlichen Hindukusch eingebrochen. Kurios ist ein dem gleichen Fund angehörender Rhyton, der in einen Kentauren ausläuft. In seinen Armen trägt er einen Ibex vor sich her. Wenn wir uns erinnern, welch hohe Rolle der Ibex im Volksglauben spielt, und andererseits bedenken, daß es heute noch die feste Überzeugung gibt, vor den Menschen hätten die Pferde die Berge beherrscht, dann scheint dieses Ritualgefäß eine Kombination beider Glaubensvorstellungen andeuten zu wollen.[397] Es müßte also mit einer lokalen Herstellung im Dienste einer eingedrungenen iranischen Herrenschicht gerechnet werden – eine Möglichkeit, die auch Aurel Stein bereits einräumte.[398]

Daß das Gebiet zu Beginn der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends unter der Herrschaft einer Dynastie stand, die sich offiziell des Sanskrit (in *Proto-Śārada*-Schrift) bediente, aber in Namen und Titeln starke iranische Einflüsse verrät, wird durch die bereits erwähnte (am Ausgang des Ishkoman-Tales entdeckte) Inschrift von Hatun klargestellt, die von Aurel Stein erstmalig in ihrer Bedeutung erkannt[399] und von Chakravarti publiziert wurde.[400] Sie berichtet vom Bau einer Stadt und einer Bewässerungsanlage mit Staudamm.

Aus dem Tenor der Inschrift geht hervor, daß der Buddhismus die herrschende Religion war. Das wird durch archäologische Denkmäler bestätigt (Stupas, heute meist zerstört, Felsbilder und ein Relief an der Mündung des Kargha-Flusses in den Gilgit, westlich vom gleichnamigen Ort). Die detailliertesten Hinweise können wir den sogenannten Gilgitimanuskripten entnehmen,[401] die auf Birkenbast geschrieben sind und in einem Stupa unweit des genannten Reliefs entdeckt wurden. Abgeschrieben wurden diese buddhistischen Texte von Mönchen, die vermutlich aus Kaschmir kamen, wobei allerdings auch zu beachten ist, daß Einbrüche feindlicher Horden in die buddhistischen Zentren nördlich des Karakorum und Hindukusch viele Flüchtlinge in die Berge trieb.[402] Die Auftraggeber gehören zum Teil der Dynastie an, zum Teil aber handelt es sich auch um mächtige und reiche Untertanen. Lévi glaubte, auch türkische Namen feststellen zu können. Vielleicht handelt es sich um Söldnerführer.[403]

397 Das ist m. W. bereits *Litvinskij* aufgefallen.
398 *Stein* 1944, S. 15; *Litvinskij* 1972 datiert den Komplex ins 2. Jahrhundert v. Chr.
399 *Stein* 1944, S. 6–13.
400 *Chakravarti* 1953–54. In einem Beitrag zu dem Buch *Tucci* 1956a verbindet *Chakravarti* den Namen des Distrikts *Haṇesara* mit dem modernen Namen *Hunza*. Sehr viel wahrscheinlicher ist der Konnex mit dem Dorf *Henzal* im Gilgittal, wo man einen Stupa entdeckt hat. Die Inschrift könnte paläographisch nach *Chakravarti* ins 6. oder 7. Jahrhundert gehören. *Dani* setzt sie ins 7. Jahrhundert (persönliche Mitteilung).
401 *Shastri* 1939.
402 *Thomas* 1935, S. 61. Vgl. auch *Thomas* 1951 und 1963.
403 *Lévi* 1932, S. 25 f.; *Tucci* 1963b, S. 170.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Aber kehren wir zur Inschrift selbst zurück. Wichtig ist die Tatsache, daß der Ortsname von Gilgit bereits in der Form Giligitta auftaucht;[404] der Zusammenhang macht jedoch klar, daß die Hauptstadt der Dynastie anderswo gelegen haben muß. Giligitta untersteht einem Minister und Heerführer, der sich „Herr der Elefanten" nennt – was wohl nur ein Titel sein kann – und sich aus dem *Kāñchudi*-Clan (oder -Stamm?) herleitet. Da noch im 20. Jahrhundert die Hunza als *Kanjuti* bezeichnet wurden, könnte das ihre Zugehörigkeit zu dieser Ethnie bedeuten.[405]

Aurel Stein hat sich die Frage gestellt, welcher Abkunft die Dynastie war, die über das Gebirgsland herrschte.[406] Es könnte sich um eine Seitenlinie der Kushana-Herrscher handeln, sie könnte aber auch von einem der folgenden Häuser abgezweigt sein, etwa von den Turk-Shahis, die über Kabul und Gandhara regierten. Da es häufig vorkommt, daß flüchtige Prinzen sich in Rückzugsgebieten festsetzten und dort Staaten gründeten, gäbe es verschiedene Möglichkeiten. Nur die Hindu-Shahis könnte man ausschließen – ihr Aufstieg begänne erst nach der in Frage kommenden Periode.

Aussichtsreicher erschien es, zunächst einmal nach der Hauptstadt dieses Gebirgsreiches zu suchen. Chakravarti meinte, sie müsse wohl zwischen Chilas und dem Kishangangatal gelegen haben, denn die Dynastie, die in der Inschrift in Erscheinung trete, sei ja doch wohl mit den Darada-Shahis identisch, die in der Königschronik Kaschmirs als äußerst lästige Nachbarn auftreten.[407]

Zunächst vermutete ich, es könne sich um Darel handeln, das von dem chinesischen Pilger Hsüan-tsang unter dem Namen *Ta-li-lo* als ehemaliger Sitz der Herrschaft von Udyana erwähnt wird.[408] Ich glaube aber jetzt, daß die Frage anders gelöst werden muß, wenn man die vorhandenen Quellen in ihrer vollen Breite heranzieht. Nach den Angaben der Tibeter lag die Hauptstadt der über diesen Raum herrschenden Dynastie in *Skar-rdo* (also dem heutigen Skardu).[409] Der Name des Reiches lautet bei den Chinesen *P'o-lü* (was dem *Bolor* der islamischen Quellen entsprechen muß). Die Könige waren Buddhisten und trugen indisierte Namen – möglicherweise nichtindischer Herkunft. Der Schwerpunkt des Reiches muß somit im heutigen Baltistan gelegen haben, dessen natürlicher Mittelpunkt Skardu ist. Eine westlich davon liegende Provinz wird „Klein P'o-lü" genannt und normalerweise mit dem Gilgittal gleichgesetzt. Giligitta wäre demnach die Provinzhauptstadt von Klein P'o-lü ge-

404 *Biddulph* 1880, S. 20, gibt die noch heute vorherrschende Meinung wieder, wenn er schreibt, als einheimischer Ortsname gelte *Sargin* oder *Sargin-Gilit*. Erst die erobernden Sikh und Dogra hätten die Form *Gilgit* durchgesetzt. Das kann allerdings bedeuten, daß sich in Kaschmir die alte Bezeichnung besser erhalten hatte als im Lande selbst.
405 *Chakravarti* 1953–54, S. 227.
406 *Stein* 1944, S. 7 f.
407 *Chakravarti* 1953–54, S. 229; im Werk *Tucci* 1956a, S. 181.
408 *Stein* 1928, S. 20 f.
409 *Thomas* 1935, S. 160.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

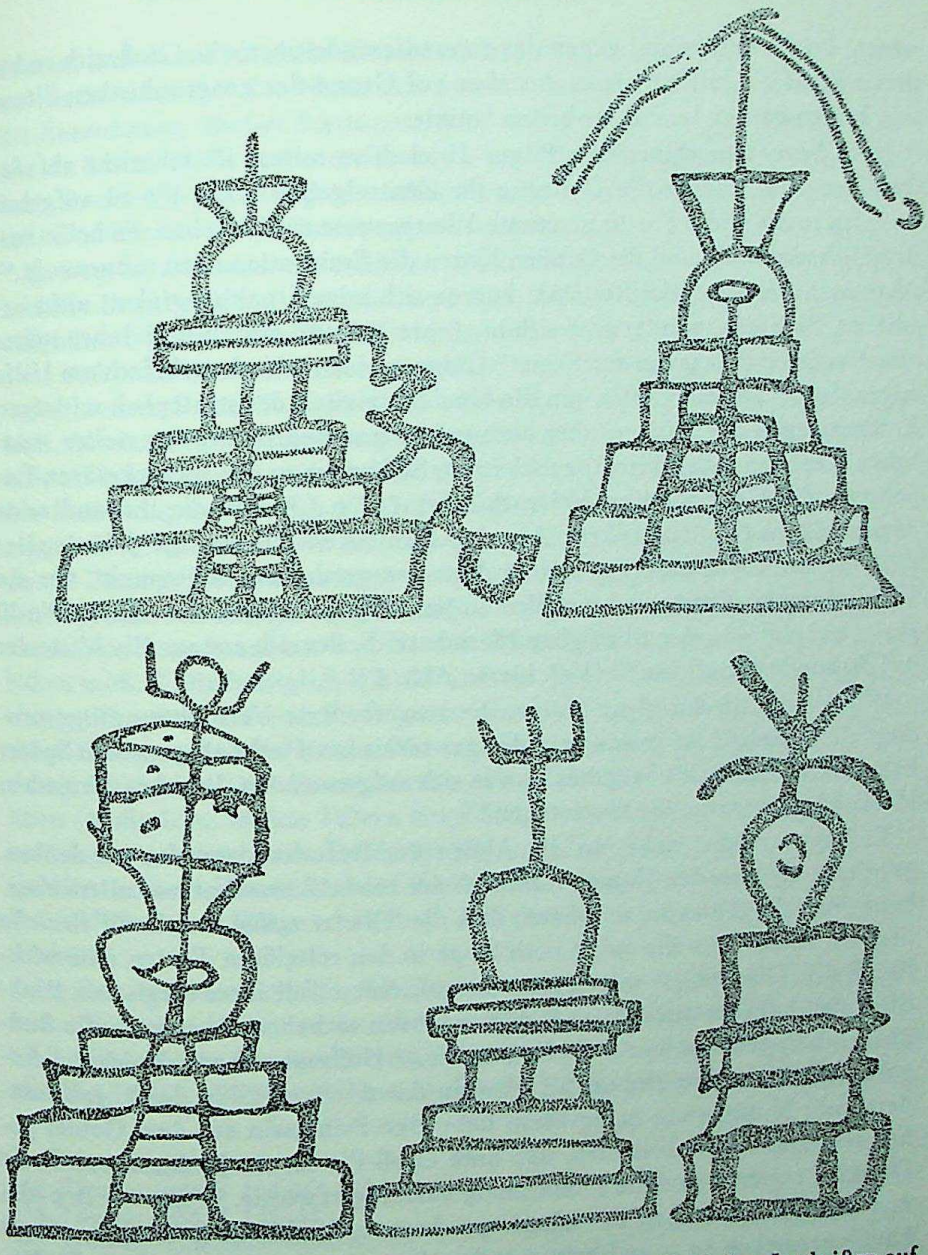


Abb. 5. Diese Stupadarstellungen, die ich neben zahlreichen tibetischen Inschriften auf engstem Raum auf Felsbrocken sah, bildeten offenbar einst ein buddhistisches Heiligtum. Es liegt oberhalb des Ortes (Unter-)Gakuch in Punyal. Der Unterschied zu den Stupadarstellungen Chitrals ist evident, ebenso die Ähnlichkeit mit dem Felsbild am Zugang zum Darkot-Paß (*Stein* 1928, S. 46 f.), dessen tibetische Inschrift *Francke* gelesen hat. Die Darkot-Inschrift hielt *Stein* für ein Zeugnis der tibetischen Besetzung Klein-Bolors im 8. Jahrhundert (Höhe der Stupadarstellungen: 70–100 cm). Zeichnungen Eiwanger nach Aufnahmen des Verfassers.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

wesen. Im Abwehrkampf gegen das expandierende tibetische Großreich suchte dieser Staat die Hilfe Chinas, das aber auf Grund der geographischen Situation keinen dauernden Schutz bieten konnte.

Noch bevor der chinesische Pilger Huei-ch'ao seinen Reisebericht abfaßte (also vor 729), mußte die Dynastie ihr Zentralgebiet Groß P'o-lü aufgeben und sich in die Klein P'o-lü genannte Westprovinz zurückziehen. Es heißt ausdrücklich, das Volk und die Großen hätten die Emigration nicht mitgemacht.[410] Aber auch der westliche Reststaat konnte sich seine Unabhängigkeit nicht bewahren. Sein König unterwarf sich im Jahre 737 und erhielt drei Jahre später eine tibetische Prinzessin zur Frau.[411] China, zwischendurch mehrfach um Hilfe angerufen,[412] tat sein Bestes, um die Unabhängigkeit des strategisch wichtigen Raumes gegen die Tibeter, aber auch gegen eine Bedrohung aus weiter westlichen Gebieten (aus Chitral) zu schützen. So kam es zu der spektakulären Expedition des Generals Kao Hsien-chih (ab 747 n. Chr.),[413] die ihn und seine Armee bis ins Gilgittal führte. Als aber Kao Hsien-chih wenige Jahre später (751) den Arabern unterlag, mußte dieser vorgeschobene Stützpunkt, der die Verbindung zu Kaschmir herstellen sollte, aufgegeben werden: Klein P'o-lü geriet endgültig in den tibetischen Machtbereich, der sich erst um die Mitte des 9. Jahrhunderts auflöste.[414] (Vgl. hierzu Abb. 5.)

Wir haben die durch die Namen herausgeforderte Vermutung ausgesprochen, die Dynastie sei iranischer oder gar türkischer Herkunft gewesen. Später hat sie mit Sicherheit tibetisches Blut in sich aufgenommen. Welcher ethnischen Herkunft aber waren die Untertanen?

Es liegt zunächst nahe, an die Ahnen der Burushaskisprecher zu denken. Wir haben bereits den Namen *Kāñchudi* der Inschrift erwähnt, vor allem aber kann man die Tatsache anführen, daß die Tibeter selbst das Land *Bru-zha* nennen. Dieses Bru-zha spielt noch lange in den religiösen Texten eine wichtige Rolle. Die Bon-po waren stolz darauf, einen Teil ihrer magischen Praktiken von Lehrern aus diesem Gebiet erfahren zu haben. Aber auch die Buddhisten bezogen von hier viele Kenntnisse.[415] Hoffmann verdanke ich die Angabe, der Name Bru-zha tauche schon in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts auf, Mang-srong-mang-btsan habe eine Prinzessin aus dem Gebiet geheiratet. Das würde bedeuten, daß auch Groß P'o-lü, wo ja damals noch die Dynastie regierte, in diese Bezeichnung einbezogen wurde. Wenn wir Bru-zha nun tatsächlich mit den Burushaskisprechern in Verbindung bringen – was häufig geschehen ist – und kein Anachronismus vorliegt, dann würde das be-

410 *Fuchs* 1939, S. 20 f.; *Chavannes* 1900, S. 149–54.
411 *Bacot–Thomas–Toussaint* 1940–46, S. 50 f.
412 *Stein* 1907, S. 7.
413 *Stein* 1907, S. 8–15.
414 *Petech* 1939, S. 82–86.
415 *Hoffmann* 1969, S. 142–145, mit weiterer Literatur. Vgl. *Laufer* 1908.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

deuten, daß dieses ethnische Element erheblich weiter nach Osten reichte. Später beschränkte sich der Name auf den Westen, während sich für den Osten die Bezeichnung *Sbal-ti* durchsetzte (von der das heutige Baltistan abzuleiten ist; sie hat möglicherweise etwas mit Bolor und den Byltai des Ptolomäus zu tun). In der Prophezeiung des Arhat Saṃghavardhana scheint Bru-zha ebenfalls ein ziemlich weites Gebiet zu umfassen.[416]

Es besteht aber auch die zunächst verblüffende Möglichkeit, daß der Name Bru-zha ursprünglich nichts mit dem heute als Burusho bezeichneten Volkstum und seiner Sprache, dem Burushaski, zu tun hat. Darauf ist Thomas gestoßen, ohne daß seine Hinweise später die nötige Beachtung gefunden hätten. Er geht davon aus, daß das Gesamtreich P'o-lü enge Beziehungen zu Khotan unterhielt, das unter der Bezeichnung Li in den tibetischen Quellen auftaucht. Ebenfalls als Name einer Landschaft im Bereich Khotans erscheint *Hbru-solo-ña*.[417] Die Beziehungen zwischen Khotan und dem Reich Bolor/Skar-rdo waren so eng, daß sie zeitweise von Angehörigen der gleichen Dynastie regiert wurden.[418] Thomas glaubt aber nun weiter, beweisen zu können, daß die ursprüngliche Sprache von Khotan nicht Burushaski oder ein ihm verwandtes Idiom gewesen sein kann, sondern daß sie der tibeto-birmanischen Familie angehört haben muß.[419] Diesbezüglich könnte man sie etwa mit der Sprache von Zhangzhung *(Žaṅ-žuṅ)* auf eine Stufe stellen. Dazu ist wichtig, daß auch Hoffmann einen Königsnamen des Reiches Bru-zha im Rahmen der Sprache von Zhangzhung erklären will.[420] Es müßte also bereits vor der Ausbreitung des tibetischen Großreiches in den Tälern des Karakorum ein prototibetisches Element vorhanden gewesen sein. Dafür spricht nach Thomas die in den tibetischen Quellen mehrfach auftretende Vorstellung, es gäbe hier ein „Reich der Frauen".[421] Damit hänge zusammen, daß man hier von weiblichen Bodhisattvas hört.

Im Rahmen einer solchen Konzeption müßte man annehmen, daß die Burushaskisprecher auf eine ethnische Schicht geringerer Bedeutung zurückgehen, vielleicht auf jene Gruppe, die um ihrer Goldwäscherei willen in den Quellen als „Goldvolk" erscheint.[422] Thomas löst das Problem etwas anders: Er glaubt,

416 *Thomas* 1935, S. 61.
417 *Thomas* 1935, S 100 und 176.
418 *Thomas* 1935, S. 145–48.
419 *Thomas* 1925; 1926; 1935, S. 175.
420 *Hoffmann* 1969, S. 37.
421 *Thomas* 1935, S. 172–175. *Tucci* 1956a, S. 94–105. Wenn es in diesem Raum wirklich ein prototibetisches Element gibt, das sogar die Herrschaft innehatte, dann könnte man die von Chakravarti vermerkte Verbindung der Bolor-Dynastie mit der Dynastie Assams plötzlich erklären (1953/54, S. 228). Auch in Osttibet gab es übrigens Frauenstaaten. Vgl. ferner zahlreiche Arbeiten von *Hummel*, z. B. 1960b, S. 44–46.
422 *Thomas* 1935, S. 175–178. Vielleicht entspricht Kāñchuti der alten Eigenbezeichnung.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

daß die Vorfahren der Burushaskisprecher mit den in den tibetischen Quellen genannten „Wilden Männern" zu tun haben, also wohl räuberischen Stämmen, unter denen die frommen Buddhisten zu leiden hatten.[423] Er beruft sich dabei auf die Tatsache, daß die Hunza noch während des 19. Jahrhunderts durch ihre Raublust allgemein berühmt und berüchtigt waren. Er glaubt, daß sich in ihrem Namen die Erinnerung an eines der mächtigsten Völker der Weltgeschichte erhalten hat: die Hunnen. (Diese Möglichkeit einer stolzen Anknüpfung scheint den modernen Hunza, die keineswegs selbstdarstellerischer Talente entbehren, bisher entgangen zu sein. Der Beweis für eine solche Verbindung wäre eine echte Sensation.)

In diesem ethnischen System scheinen die Darada nicht aufzutauchen. Thomas ist offenbar der Meinung, sie hätten südlich vom Bru-zha-/Bolorgebiet gelebt und ihre Aktivitäten gegen Kaschmir gerichtet. Nach den Angaben der Rajatarangini[424] könnte das auch zutreffen. Tatsächlich werden ja die Darada von irgendeinem anderen ethnischen Element in ihren Aktivitäten, sprich Plünderungszügen, gegen Kaschmir unterstützt. Hinter diesen *Mleccha* könnten sich eben die Prototibetisch oder Protoburushaski sprechenden Bewohner der nördlichen Karakorumtäler verbergen. Es sei nur ergänzt, daß „Darada" offensichtlich ein Sammelname ist. Innerhalb der so bezeichneten Völkergruppe können natürlich verschiedene Sprachen bzw. Dialekte gebraucht worden sein.[425]

Aber kehren wir zu dem zurück, was wir über den weiteren politischen und militärischen Ablauf in dem Raum wissen. Wir können davon ausgehen, daß die Verbindung mit dem tibetischen Großreich abriß und damit auch die Oberhoheit der Tibeter verschwand. Möglicherweise wurde sogar der Kontakt mit dem Osten durch die Einwanderung nichttibetischer Bevölkerungsgruppen aus Ostturkestan auf heute westtibetisches Territorium unterbrochen. Dieser Invasionsschicht könnte möglicherweise die mit dem Namen Phrom-Ge-sar verbundene Dynastie zugehören.[426] Das könnte der wahre Kern der von Francke so leidenschaftlich vertretenen These bilden, die Gesar-Sage sei in Ladakh und Baltistan entstanden.[427] Sie wurde widerlegt, aber die Widerlegung trifft nur ihre moderne, literarisch beeinflußte Form. Sie könnte ihre enorme Popu-

423 *Thomas* 1935, S. 142, 155 f., 230–234.
424 *Stein* 1890, I, S. 312–316.
425 Wie ich später (S. 453 f.) ausführen werde, besteht die Möglichkeit, daß die chinesischen Quellen unter den Bezeichnungen *Chieh-shuai* oder *Chieh-shih* nicht über Chitral berichten, sondern über das Daradareich, das zum Unterschied von Chitral (mit dem man sie bisher identifizierte) durchaus in der Lage gewesen sein kann, die Verbindungs- und Nachschublinie Kaschmir–Klein-Bolor zu stören.
426 *Thomas* 1935, S. 273. Der tibetische Einfluß wurde mindestens zeitweise von Kaschmir zurückgedrängt. Die berühmte Expedition des Lalitaditya nach dem Norden bis nach Ostturkestan setzt voraus, daß er auch die Berggebiete kontrollierte. Vgl. *Goetz* 1969, S. 27, und Rajatarangini IV, 168.
427 *Francke* 1905/41, S. 373–375.

State Museum Library 7317

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

larität in den westtibetischen Gebieten jedoch einem massiven lokalen Substrat verdanken. Es ist erstaunlich, welche Rolle sie heute noch nicht nur in Baltistan – wo ich eine bisher unbekannte Version aufzeichnen konnte –, sondern auch in Gilgit und Hunza spielt. Es ist möglich, daß die Gesar-Dynastie, die zentralasiatischer, vielleicht türkischer Herkunft war, ihre Eroberungszüge bis ins Gilgittal hinein ausgedehnt hat.[428]

So weit die Vorgeschichte Gilgits etwa bis zum Ende des 9. Jahrhunderts n. Chr. Da heute im Gilgittal dardisch gesprochen wird, müßte man annehmen, die Darada hätten anschließend, von Süden kommend, diesen Raum unterworfen und die P'-o-lü- bzw. Bru-zha-Bevölkerung überlagert. Sie müssen dann aber zumindest die staatliche Tradition des von ihnen unterworfenen Bereiches übernommen und weitergeführt haben. Der Name Bolor behauptet sich jedenfalls noch lange und wird auf Gebiete ausgedehnt, die ursprünglich kaum miteinbezogen waren. Im Hudūd al-'Ālam, einem Geschichtswerk, das dem 10. Jahrhundert angehört, taucht ein ausgedehntes Reich Bolor auf. Sein Herrscher gilt als Sohn der Sonne; er wird Bulūrinshāh genannt und darf sich nicht vor Sonnenaufgang von seinem Lager erheben.[429]

Albiruni[430] weiß, daß es in den Bergen westlich von Kaschmir drei Staaten gibt, am nächsten aber liegt das Land des Bolor-Shahs. Es sei ein „Land der Türken". Weiter heißt es, daß rechts von der Schlucht, die den Zugang zum Becken von Kaschmir bildet, die Berge von Bolor und Shamīlān liegen. Die dort hausenden türkischen Stämme heißen Bhattavaryan, ihr König sei der Bhattashah, ihre Städte sind Gilgit, Aswira (könnte hier der Hauptort des heutigen Hazara-Distrikts gemeint sein?) und Shiltās (d. h. wohl Chilas). Unter den Überfällen dieser Stämme habe Kaschmir schwer zu leiden.

Die ferneren Nachbarn seien die Herrschaften von Shugnan und Wakhan. Aus der Beschreibung wird klar, daß die Darada-Könige, die mit ihren Kriegern nach den Angaben der Rajatarangini im 11. und 12. Jahrhundert n. Chr. noch eine dauernde Bedrohung Kaschmirs bildeten, entweder den Herrschern Bolors botmäßig oder aber mit ihnen identisch gewesen sein müssen. Vielleicht lag die Führung in dem politischen und militärischen Prozeß wirklich bei jenen, in Westtibet eingedrungenen türkischen Gruppen, die als Phrom-Gesar-Dynastie in den Quellen auftauchen. Sie hätten dann die Staatstraditionen Bolors und des Daradareiches übernommen und auf sich konzentriert. Für eine Identität der Daradaherrscher mit den Bolor-Königen spricht die Tatsache, daß sie sieben Mleccha-Fürsten in ihrem Heerbann haben – sie sind mächtig genug, um Prätendenten auf den Thron Kaschmirs aufzunehmen und nachdrücklich zu unterstützen, was ihnen beste Gelegenheit zu ausgiebigen Plün-

428 *Lorimer* 1931.
429 *Minorsky* 1937, S. 121, Abs. 19.
430 Sowjetische Gesamtausgabe Biruni 1963, II, S. 202 f. Vgl. auch *Stein* 1907, S. 5–8.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

derungen bot.[431] Jedenfalls können wir dieser Konstellation entnehmen, daß nach einer Periode der Überlagerung und Konfrontation, die sich z. B. in dem Namen Bhattashah niederschlägt – denn Bhatta ist eine Bezeichnung für die Tibeter –, das Dard-Element letzten Endes das Erbe einer nördlich von ihm lokalisierten Staatsbildung angetreten hat. Es entsteht also gewissermaßen ein „Reich Bolor dardischer Nation".

Neben den kriegerischen Unternehmungen, die sich gegen Kaschmir richteten, und der Erbschaft Kern-Bolors muß es eine weitgespannte dardische Auswanderungsbewegung gegeben haben, die im Osten bis tief ins heutige Ladakh hineinreichte. Francke hat ihre Spuren an vielen Stellen beobachtet und zur Aufstellung der Hypothese mißbraucht, es gäbe auf dem Westteil des tibetischen Plateaus nach den Mon (also einer anderen indischen Bevölkerungsgruppe) eine dardische Grundschicht, die möglicherweise sogar bis in vorchristliche Jahrhunderte zurückreiche.[432]

Der Einwanderungsbericht, der in der Arbeit Franckes enthalten ist,[433] spricht keinesfalls für eine derartig frühe Zeitstellung. Die Anzahl der Generationen ist durchaus überschaubar. Ausgangspunkt ist ein bereits dardisiertes Gilgit. Ähnliche Schlüsse kann man aus Angaben ziehen, die in dem Werk Hashmatullah Khans enthalten sind.[434] Auch unveröffentlichtes Material, das ich in Baltistan gesammelt habe, deutet in diese Richtung. Die Wanderungen liegen vermutlich zwischen dem Ende des großtibetischen Reiches und der Erstarkung jener Teilfürstentümer, die, wenigstens einige, von tibetischen Auswanderern königlicher Herkunft gegründet wurden. Auf eine ähnliche Expansion nach dem Westen gehen möglicherweise die Inseln eng mit dem Shina verwandter Dialekte im Stromgebiet des Kunar zurück, die die Linguisten zu ihrer Verwunderung festgestellt haben. Der Name für die Dialekte: Phalura (oder Palola) könnte meiner Meinung nach – aber ich bin kein Linguist – damit zusammenhängen, daß diese Leute damals als Untertanen des Reiches Bolor aufgefaßt wurden.[435]

Wie weit die Bezeichnung „Bolor" vorübergehend gereicht haben muß, geht aus einer Notiz im Text Marco Polos hervor.[436] Seine Beschreibung „wilder Heiden", die in Felle gehüllt von der Jagd leben, paßt, wenn überhaupt, auf die Stämme in den westlicheren Teilen des Hindukusch am ehesten auf die Vorfahren der heutigen Nuristani, bei denen ja noch zu Zeiten Robertsons Fellkleidung üblich war.

Die Verhältnisse des 16. Jahrhunderts schildert uns dann eine unschätzbare

431 *Stein* 1907, I, S. 4.
432 Hiezu vgl. *Francke* 1906; 1907a, S. 28–57; 1907b.
433 *Francke* 1905a, S. 98 f.
434 *Hashmatullah Khan* 1939, z. B S. 729–738.
435 *Morgenstierne* 1941, S. 7–9.
436 Vgl. die Übersetzung von *Yule* 1929, S. 172, 178 f., mit weiteren Nachrichten über dieses Gebiet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Quelle: Mirza Haidars *Tarikh-i-Rashidi. Balur,* das er in einem 1527 begonnenen und im Frühjahr darauf beendeten Feldzug auszuplündern half,[437] ist nach seiner Beschreibung ein heidnisches Land, dessen Bewohner in ständigen Fehden liegen. Die Männer kämpfen tagsüber, während die Frauen die Felder bestellen und den Kriegern Nahrung bringen. Die Häuser sind befestigt; aber oft schließt man abends einen Waffenstillstand, um nach einer Nacht bei seinen Lieben am nächsten Morgen wieder zum Kampfe zu schreiten. Es gebe zwar wenig Vieh, aber reiche Gärten und schönes Obst. Jeder Stamm habe seine eigene Sprache, und es bestehe wenig Verbindung zwischen den Dörfern.

Man sieht daraus, daß im Verlauf der ersten Hälfte des II. Jahrtausends erst allmählich jener Zustand der Aufsplitterung und Autonomie erreicht worden ist, der den Ethnologen als ursprünglich und vorgegeben erschien. Schließlich ist sogar der Name des Bolor-Reiches in Vergessenheit geraten.

Allerdings muß hier wieder eine Einschränkung gemacht werden, wenn wir Simplifikationen vermeiden wollen. Auch in der Zeit jener Staaten, deren Oberschicht sich zum Buddhismus bekannte, muß es besonders unzugängliche Räubernester und autonome Talschaften gegeben haben, heute würde man sagen, Stammesterritorien. Aus solchen Stammesterritorien mögen jene „Wilden Männer" gekommen sein, die im Text von der Befragung des Vimalaprabhā erwähnt werden.[438] Auch der chinesische Pilger Huei-ch'ao hatte erfahren, daß es nördlich von Gandhara ein Gebiet gäbe, über das keine Könige herrschten, sondern das nur Oberhäupter hatte.[439]

Andererseits wissen wir aus der Geschichte Chitrals, die in dem Werk eines Einheimischen dargestellt wird[440] und bis ins 14. Jahrhundert zurückreichend relativ zuverlässige Angaben bietet, daß sich spätestens seit diesem Zeitraum der Islam ausbreitete und in einzelnen Teilen ein starkes Regiment herrschte, das sich gegen Feldzüge aus dem Norden, aus Moghulistan, massiv wehrte. Die von Mirza Haidar beschriebene Invasion ist nur eine Episode in diesen sehr viel früher einsetzenden Überfällen aus den von Mongolen beherrschten Gebieten nördlich der Hauptketten. Vielleicht haben die Überfälle die alte seßhafte Bevölkerung des Bolor-Reiches mit Ausnahme weniger Gebirgskammern (z. B. Hunza-Tal) so weit dezimiert, daß sich das dardische Element von seinen besser geschützten Stammesterritorien her ausbreiten konnte. Das wäre dann eine Parallele zur Expansion der Pashtunen, die ja ebenfalls durch eine Dezimierung der seßhaften Bevölkerung in den Tieflandgebieten rund um das Suleimangebirge begünstigt wurde. Meines Wissens ist ein solches Zusammenspiel im Gebirgsraum, das dann selbstverständlich die noch heidnisch gebliebenen „Wilden Männer" begünstigte, nie in Betracht gezogen worden.

437 *Elias* 1895, S. 384–386.
438 *Thomas* 1935, I, S. 143; S. 230–233.
439 *Fuchs* 1939, S. 24.
440 *Mohammad Ghufran* 1962, S. 36–50.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

c) Konsequenzen

Wenn wir nach diesem Versuch, den historischen Ablauf wenigstens in seinen Umrissen zu rekonstruieren, zu unserem ethnologischen Material zurückkehren, dann sehen wir folgendes:

Die Vorstellung, daß die Volksreligion der Shinasprecher aus der Interaktion zweier Kulturareale entstanden ist, läßt sich aufrechterhalten. Es gibt einen Bolor-/Bru-zha-Komplex, dessen Verbindungen nach Osten (nach Tibet) und Nordosten (ins Tarimbecken) führen. Südlich (und westlich?) davon lag das Gebiet der Darada, deren Hauptpartner in Krieg und Frieden Kaschmir (und Udyana = Swat) waren.

1. Der nördliche Bolor-/Bru-zha-Komplex erweist sich freilich bei näherer Betrachtung als kompliziert aufgebautes Gebilde:

1.1. Zu den Untertanen des Bolor-/Bru-zha-Reiches gehören mit Sicherheit die Ahnen der Burushaskisprecher. Welche Traditionen ihren spezifischen Beitrag darstellen, läßt sich schwer sagen, da wir dieses Element nirgends isoliert fassen können. Ein Versuch wurde[441] in dieser Arbeit gemacht. Auf die Möglichkeit von Einwanderungen aus dem Tarimbecken wurde hingewiesen. Die archäologischen Funde aus diesem Raum, die eine vorindoeuropäische, aber von Europiden getragene Agrarkultur zeigen, sind daher zu beachten.[442]

1.2. Thomas rechnet damit, daß neben den Burushos als überlegene Partner eine prototibetische Bevölkerung lebte. Ihr sei eine jener frühen tibetobirmanischen Sprachen zuzuordnen, wie sie sich z. B. unter den Bhotia von Garhwal und Almora oder aber in Nepal erhalten haben.[443] Hoffmann hat die Sprache von Zhang-zhung endgültig als tibetobirmanisch erkannt.[444] Es bestehen Beziehungen zur sogenannten Almora-Gruppe. Hier könnte es sich um die älteste faßbare Siedlerschicht im westtibetischen Raum handeln. Wenn das zuträfe, hätten wir plötzlich eine Erklärung für die vielen, teilweise frappierenden Übereinstimmungen zwischen Dardistan und den Lokalkulturen in den östlich anschließenden Tälern der Himalayakette.

Solche Zusammenhänge hatte ich früher nicht ausreichend berücksichtigt, weil ich nicht mit dem Vorhandensein einer tibetoiden Altschicht in so weit westlichen Gebirgsgebieten rechnete.[445] Die zu beobachtenden Übereinstim-

441 Siehe oben S. 282–289.

442 *Bergmann* 1939, S. 61–105, mit weiterer Literatur. In die Burusho können neben echten „Ureinwohnern" der Berggebiete auch Zuwanderer aus dem Norden eingegangen sein. Die Usengut, Hamachating und Tapkhient, die sich auf Gefolgsleute Alexanders des Großen zurückführen, könnten solcher Abkunft sein. (Zu Hamachating vgl. Amaca, sanskr. *amātya*. *Thomas* 1935, S. 126 f.)

443 *Thomas* 1935, S. 175–178.

444 *Hoffmann* 1967. Vgl. *Sherring* 1906a und 1906b.

445 *Jettmar* 1961a, S. 93, weist auf die Übereinstimmungen hin, geht aber wegen ihrer damaligen Unerklärbarkeit nicht näher darauf ein. Es wird ganz allgemein von Kontakterscheinungen mit den Hochkulturen gesprochen, etwa im Hinblick auf die Megalithen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

mungen erklärte ich mir daher – ähnlich wie Hummel – durch das Einwirken weit nach dem Osten vorgedrungener Indoeuropäer (z. B. im Rahmen der „Pontischen Wanderung")[446] oder aber durch Beziehungen, die sich erst bei der Expansion des großtibetischen Reiches ergaben.

Das kann hier nun nicht in vollem Umfang nachgeholt werden, man müßte sämtliche Nachrichten über Bergkulte, megalithische Traditionen, Wacholderverehrung, aber auch soziale Erscheinungen wie Polyandrie oder mutterrechtliche Institutionen neu sichten, alles, was Hermanns und vor allem Hummel zusammengestellt haben.[447] Wichtig ist die Tatsache, daß es auch unter den Tibetobirmanen Ethnien gibt, bei denen Ziegenzucht nicht nur wirtschaftlich, sondern auch religiös eine erhebliche Rolle spielt.[448] Die von mir erfragte Vorstellung, man glaube im Dardbereich an dämonische Jäger, die den Tierdoppelgängern der Menschen nachstellen, kehrt im zentralen Himalaya wieder.[449] Man wird allerdings immer auch daran denken müssen, daß solche Übereinstimmungen konvergent oder durch sehr viel spätere Entlehnungen entstanden sein könnten.

1.3. Ferner muß man bedenken, daß die Dynastie vielleicht iranischer Herkunft war, aber bereits das reiche Kulturerbe Nordwestindiens übernommen hatte. Sie könnte jedoch auch auf einen türkischen Abenteurer zurückgehen oder sich türkischer Gefolgsleute bedient haben. Für die Religionsgeschichte bedeutet das, daß das Schamanentum, das wir an vielen Stellen antreffen (wobei in Gilgit die Trommel während der Séance eine erhebliche Rolle spielt), unter dem Einfluß solcher türkischer Zuwanderer zwar nicht entstanden, wohl aber charakteristisch bereichert worden sein könnte. Andererseits haben natürlich auch die Tibetobirmanen Orakelpriester, die sich in Trance steigern können.[450] Abgesehen von solchen im Militärsystem fundierten Einflüssen müssen bereits die Verwandtschaftsbeziehungen der Dynastie zu der von Khotan einen permanenten Austausch von Personen und Ideen begünstigt haben.

Auch durchziehende Kaufleute haben sicher einen erheblichen Beitrag geleistet, vermutlich haben sie sich neben buddhistischen Pilgern in jenen Felsbildgruppen verewigt, die ich mit Heiligtümern in Zusammenhang bringe, wie man sie bei gefährlichen Flußübergängen anlegte.[451] Wie weit der Handel reichte, geht bereits aus Beobachtungen Litvinskijs hervor.[452] Ich habe jetzt

446 Z. B. *Hummel* 1959a; 1960a, S. 239.
447 *Hermanns* 1954. Da *Siiger* unmittelbar im Anschluß an die Kalash die Lepcha besuchte, fallen die Ähnlichkeiten in seiner Arbeit (1956) auf. Man vgl. auch *Sherring* 1906a, S. 45 und 93. *Hummel* 1955, 1958, 1959a, 1959b, 1960a, 1960b, 1961a–c, 1963, 1964.
448 *Graham* 1942; 1958.
449 *Höfer* 1971, S. 18.
450 *Nebesky-Wojkowitz* 1956 kann als Zusammenfassung dienen.
451 Darüber bereite ich eine Studie vor.
452 *Litvinskij* 1964, S. 151–157.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

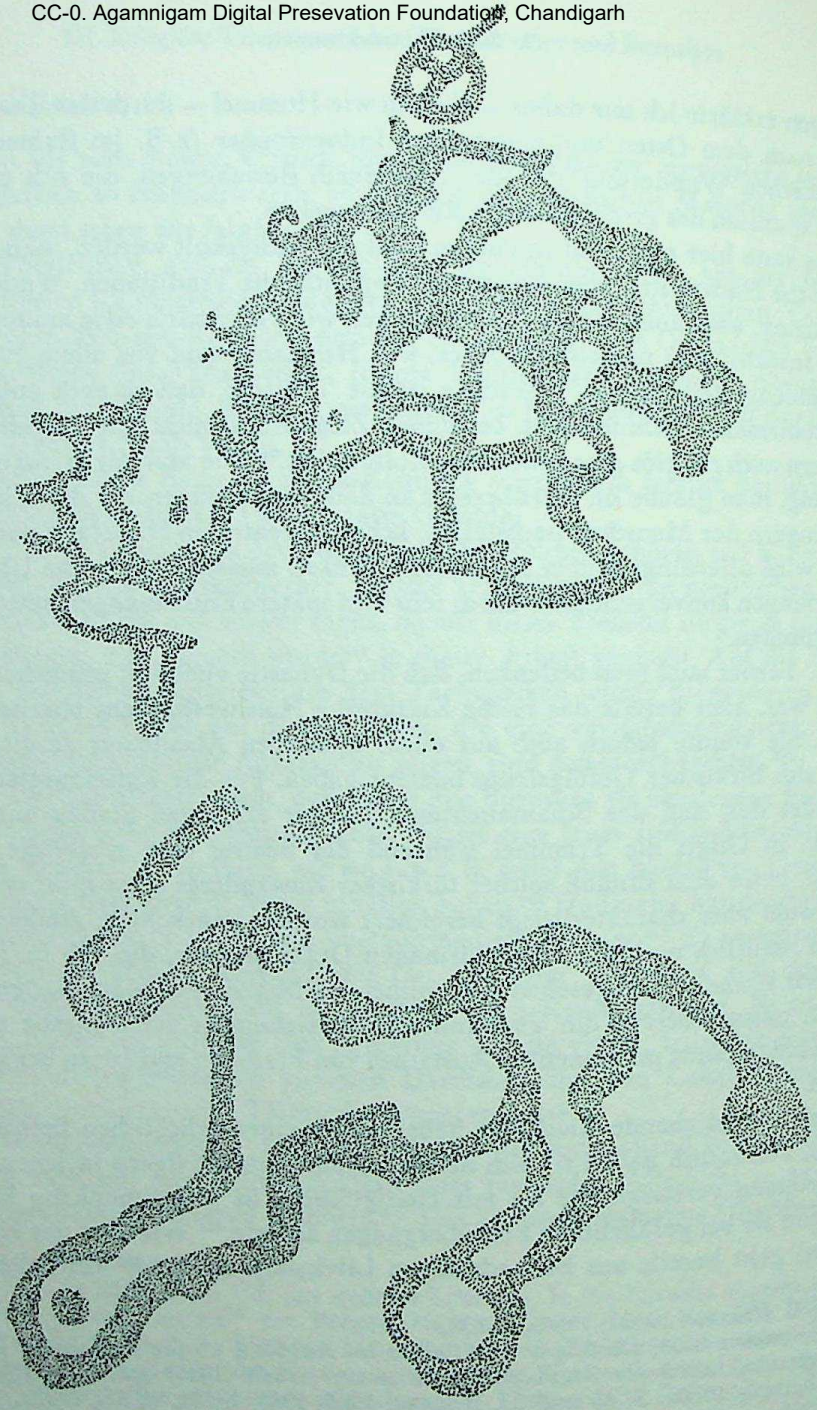


Abb. 6: Felsbilder am Indus an der Übergangsstelle über den Fluß, westlich der Mündung des Thor. Oben Tierpyramide, unten katzenartiges, aber geweihtragendes Tier mit Tierstilelementen (Breite der Komposition oben etwa 1 m, des Bildes unten 35 cm).

Zeichnungen Eiwanger nach Aufnahmen des Verfassers.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

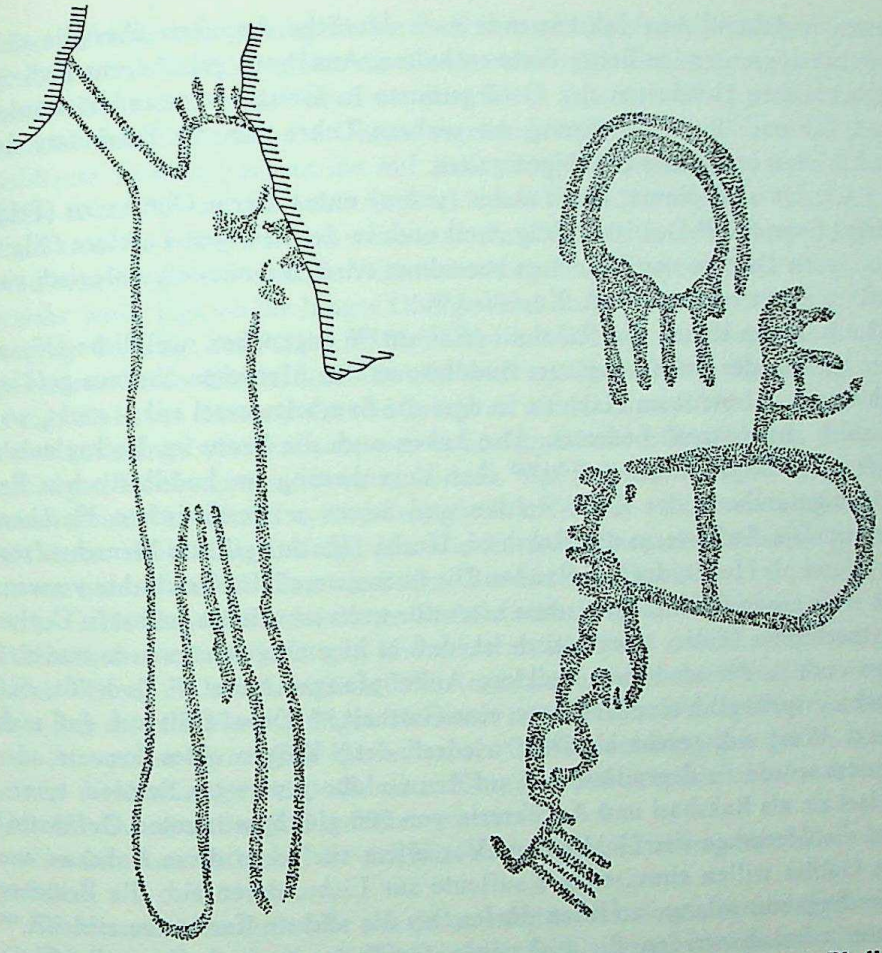


Abb. 7. Felsbilder am Indus an gleicher Stelle. Links Mann mit langem Phallus, rechts *Pādukā*, d. h. stark stilisierte Fußabdrücke.
An diesem Ort sind so viele Themen stilistisch dermaßen verschiedenartig dargestellt, daß man vermuten kann, es handele sich um die „frommen Werke" von Reisenden, die für ihre glückliche Überquerung des Indus danken (oder darum bitten). Auf der Gegenseite liegt die Mündung eines Tales (Khanbari), das zu den bequemsten Pässen über den Gilgit-Karakorum führt (die Zeichnung links etwa 1,20 m hoch, die rechts etwa halb so groß).
Zeichnungen Eiwanger nach Aufnahmen des Verfassers.

an einer solchen Stelle die Zeichnung eines katzenartigen Tieres festgestellt, die man dem „skythosibirischen" Tierstil zuweisen muß (Abb. 6 und 7).

1.4. Das ganze Mosaik wurde jedoch vom Buddhismus überdeckt. Wie er sich mit dem einheimischen Kulturerbe auseinandersetzte, geht aus den von Thomas zusammengestellten tibetischen Texten hervor, die Ostturkestan betreffen, aber auf Grund der engen Beziehungen in der zweiten Hälfte des

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ersten nachchristlichen Jahrtausends auch deutliche Angaben über die südwestlich angrenzenden Berggebiete enthalten. Aus ihnen geht hervor, daß die einheimischen Gottheiten der Gebirgsräume in Geister verwandelt worden sind, die nach ihrer Bekehrung zur wahren Lehre nun als Beschützer des Buddhismus und seiner Gläubigen gelten.

1.4.1. Da sind einmal die Yaksha *(yakṣa)* unter ihrem Oberherrn (Feldherrn) *Saṃjñin.*[453] Das ist wichtig, weil noch in der heutigen Folklore Gilgits eine große Gruppe von Dämonen bezeichnet wird, die man etymologisch von Yaksha ableiten kann *(Yaṣ, Yaṣōlo).*[454]

1.4.2. Ihnen stehen die Rakshasi *(Rākṣasī)*[455] gegenüber, weibliche Dämonen, die vor der Bekehrung zum Buddhismus den Menschen überaus gefährlich waren – trotz ihres Namens, in dem die Sanskritwurzel *rakṣ-* steckt, was wörtlich „beschützen" bedeutet. Also haben auch die heute im Volksglauben noch so wichtigen Rachi *(rāṣi)*[456] ihre Verankerung im buddhistischen Ergänzungspantheon des Bolor-Reiches und seiner zeitgenössischen Nachbarstaaten. Die Anführerin der Rakshasi, Husha *(Hu-śa)* gilt als Menschenfresserin und als Herrin des Goldlandes. Die über sie erzählte Geschichte verwendet zwar ein in der buddhistischen Literatur weitverbreitetes, selbst in Ceylon auftauchendes Motiv, aber typisch ist, daß es hier eingebaut wurde und daß man noch in der modernen Folklore Anknüpfungen findet.[457] Es heißt, daß Husha ursprünglich eine Devi war, eine Gottheit.[458] (Dabei fällt auf, daß auch dieses Wort sich rezent als *Dē.ū* wiederfindet.) Wegen eines Frevels oder Streites wurde sie degradiert und auf den Goldberg versetzt. Seitdem tyrannisiert sie als Rakshasi und Anführerin von 500 gleichgestimmten Gefährtinnen die Menschen des Goldlandes. Vor allem verlocken diese Rakshasi um des Goldes willen einreisende Kaufleute zur Liebe, deren sich die Besucher allerdings nur solange erfreuen dürfen, bis die nächste Karawane eintrifft.[459] Dann nämlich werden die bisherigen Gefährten aufgefressen, die Neuankömmlinge rücken an ihre Stelle.

Als die Strafperiode der Husha abgelaufen ist, trifft eine Karawane ein, die von einem Bodhisattva geführt wird. Offenbar bleibt die nächste Karawane recht lange aus, denn als sie endlich eintrifft, ist Hushas Tochter, die interessanterweise den gleichen Namen trägt (ähnlich wie in den Mythen der Kafiren)[460] so weit herangewachsen, daß sie versucht, ihren Vater zu retten und damit auch ihre Mutter vom Fluche zu erlösen.

453 *Thomas* 1935, S. 12, 28–30, 33 f., 68, 96 f., 132 und 201–203. Man fragt sich, ob der Name des Anführers etwas mit dem Schamanen *Sumeiju* zu tun hat, der als Bezwinger der *Yacheni* von Gilgit gilt.
454 *Lorimer* 1929, S. 526 f.
455 *Thomas* 1935, I, S. 146, 165, 169 f., 189, 221–224.
456 *Lorimer* 1929, S. 522.
457 *Thomas* 1935, I, S. 165, 221.
458 *Lorimer* 1929, S. 516–518.
459 Zu folgendem vgl. *Thomas* 1935, I, S. 221–225.
460 Siehe S. 76–78.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Der offenbar bereits eingekerkerte oder magisch gefesselte Vater wird von seiner Tochter befreit, er löst die Bande seiner 500 Genossen und flieht mit ihnen. Husha war vorher als Devi eine Katze gewesen und deshalb bestraft worden: man hatte ihr die Ohren abgeschnitten und sie auf den Berg der Goldleute versetzt (was an die auf einen Berg gebannte dämonische Gattin Kisers erinnert, von der heute noch in Hunza erzählt wird).[461] Aus dem Zustand kann sie erlöst werden, wenn man sie nach dem Urheber dieser anscheinend sorgfältig verborgenen Verstümmelung fragt.[462] Als Husha der Flucht gewahr wird, legt sie ihr langes Obergewand ab und macht sich an die Verfolgung. Sie trägt ein Pelzkleid, die Haare hat sie über dem Kopf zusammengebunden. Ihren Gatten und die 500 anderen Entflohenen überwältigt sie, schlägt sie in ihr Gewand ein und bringt sie zurück. Da entdeckt ihr Gatte die Verstümmelung, wundert sich, wer es fertiggebracht haben könnte, einer so mächtigen Dämonin die Ohren zu stutzen, und fragt spöttisch nach dem Urheber. Damit ist Husha erlöst, ihre göttliche Würde ist ihr wiedergegeben. Mit ihrem weiblichen Gefolge (das die Rangerhöhung nicht mitmacht) wird sie von nun ab das Goldland und seine Bewohner schützen.

Ihr Gatte aber bleibt mit seiner Tochter beim Berg der Goldleute. Von der Tochter stammen die künftigen Herrscher ab. Auch die anderen Rakshasi gebären Söhne, die sie aufziehen. Diese mischen sich mit den Verführerinnen, aber aus solchen Verbindungen stammen nur Töchter, also wächst ein Volk von Amazonen heran. Die Herrscher des Goldlandes hingegen gehen dynastische Verbindungen ein, die nach Skar-rdo und Khotan, aber auch nach Udyana (Swat) und nach Kaschmir reichen.

Von den Assoziationen, die sich hier aufdrängen, seien folgende näher dargestellt:

Als Menschenfresserin (die sich jedes zweiten Wanderers bemächtigt) wird die Dämonin *Deonee* oder *Yathini* aufgefaßt, als deren versteinerte Gestalt das Buddha-Relief bei Naupur gilt.[463]

Die auf einen Berg versetzte weibliche Gottheit erinnert, wie bereits erwähnt, an die von Kiser auf einen Berg gebannte Prinzessin *Būbuli Gas*, die er vorher im Lande Haihaiyūl geheiratet hatte. Haihaiyul mag zwar ursprünglich[464] „Land der Moslem" bedeutet haben, im Kontext der Burushaskiversion

461 Vgl. *Lorimer* 1931, S. 127; 1935, I, S. 143–145.

462 Man hat die „Katze ohne Ohren" als Murmeltier erklärt. Auch die seltsame Bemerkung, das Goldland heiße eigentlich nach den Ohren der Dämonin, hat Etymologien herausgefordert (persönl. Mitteilung *H. Berger*).

463 *Biddulph* 1880, S. 112; *Ghulam Muhammad* 1907, S. 106. S. auch oben S. 244. In dem von *Haughton* (1913, S. 180) aufgezeichneten Beschwörungslied wird *Tra-khan*, ein Nachkomme des Azru-Shamsher, nach dem das bis ins 19. Jahrhundert regierende Herrscherhaus von Gilgit heißt, mit der Fee *Zuli (Zooli)* in Verbindung gebracht, deren Tochter die schöne *Hazuli (Hazooli)* ist. Auch hier ist ein Bezug zur Sage möglich.

464 *R.-A. Stein* 1959, S. 150.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

der Kisersage ist es aber sicher das Land der Burushaskisprecher, das Kiser unter Absetzung von vier Gaufürsten geeint haben soll. Abgesehen davon, daß das die lokale Erklärung ist,[465] spielt Bubuli Gas heute noch als mythische Beschützerin des Landes und seiner Ernte eine Rolle.[466] Es heißt von ihr, sie könne durch Schütteln ihres Hauptes Gold und Silber verstreuen.

Die menschenfressenden Dämoninnen erinnern sehr an die in der Gilgit Agency gefürchteten Rui. Von diesen Hexen und Menschenfresserinnen heißt es manchmal, sie könnten als Katzen erscheinen. Es wird von ihnen auch gesagt, daß sie den Überwundenen in einem Gewand oder Tuch zum gemeinsamen kannibalistischen Mahle angeschleppt bringen.

Die weiblichen Gottheiten der Gilgit Agency, wie sie uns etwa in der Gestalt der Murkum entgegentreten, haben stets ein großes weibliches Gefolge von Rachi. Den Rachi wird nachgesagt, sie ließen sich in Liebesabenteuer mit Sterblichen ein.

Für Baltistan war charakteristisch, daß die vom schiitischen Glauben erlaubte Ehe auf Zeit *(Mut'a)* noch bis vor kurzem bestand. Es war keineswegs ungewöhnlich, daß Kaufleute sich für die Dauer ihres Aufenthalts eine Gefährtin suchten. Die an Gastprostitution erinnernden Bindungen, die daraus resultierten, könnten eine bis in buddhistische Zeit zurückreichende Tradition haben.

1.4.3. Es könnte sein, daß der lokale Schamanismus neben zentralasiatischen, vielleicht türkischen Elementen auch Wurzeln in dieser Schicht hat. Die Bezeichnung des Schamanen, Daiyal, hängt sicher mit den Dakini *(ḍākinī)* zusammen,[467] den Inspirationsgottheiten, die gerade im nördlichen Buddhismus eine enorme Bedeutung haben. Hier läßt sich das reiche Material anführen, das R.-A. Stein über die Barden Tibets, ihre religiösen und sozialen Funktionen zusammengestellt hat.[468]

1.4.4. Die Dichotomie Milch:Blut, die uns an mehreren Stellen auffiel, tritt auch in den aus Ostturkestan bekannten Texten hervor.[469]

1.4.5. In der Königssage von Gilgit kann man einerseits Erwähnungen von Kannibalismus, andererseits aber Reinkarnationsvorstellungen konstatieren.[470]

Das Ergebnis dieser Analyse und Vergleiche ist jedenfalls, daß man erhebliche Teile des rezenten Volksglaubens in die buddhistische Periode und ihren Synkretismus einheimischer und fremder Vorstellungskomplexe zurückverfolgen kann.

465 *Lorimer* 1938, III, S. 428.
466 Bereits erwähnte Fruchtbarkeitslieder anläßlich des Saatfestes im Burushaski sprechenden Yasin, von *Lorimer* aufgenommen. Vgl. *Müller-Stellrecht* 1973, S. 54. Hierzu *Biltgen-Thomas* 1964, S. 174 f.
467 Wie mir *Buddruss* freundlicherweise mitteilte. *daiyāl* läßt sich aus *dākinī-pāla* ableiten: „der mit (der oder) den Ḍākini zu tun hat".
468 *R.-A. Stein* 1959, S. 317–416.
469 *Thomas* 1935a, S. 115.
470 Reinkarnationsvorstellungen s. oben S. 240–245.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Um so stärker müssen wir betonen, daß nicht alles, was uns heute begegnet, aus diesem Erbe abgeleitet werden kann. Es muß noch eine weitere Komponente angenommen werden.[471]

2. Wir haben bereits gehört, daß die Annahme naheliegen würde, die zweite Komponente sei gewissermaßen von den Darada eingebracht worden, als sie das frühere Staatsgebiet des Bolor/Bru-zha-Reiches infiltrierten und die Herrschaft an sich rissen. Das könnte weiterhin bedeuten, daß die Shin mit der eingesessenen Bevölkerung des Darada-Staates identisch seien. Infolge ihres Schwerpunktes in den südlichen Vorbergen wären die Shin von der tibetischen Invasion und Herrschaft weniger berührt worden. Sie hätten so die Möglichkeit erhalten, in das beim Zusammenbruch der tibetischen Oberherrschaft entstehende Machtvakuum hineinzustoßen. Es wäre aber auch an dynastische Verbindungen zu denken: Die Heirat der Erbtochter hätte genügt, um als legitimer Nachfolger der Dynastie aufzutreten, die über das auf Bruzha reduzierte Bolor-Reich regiert hatte.

Es stimmt nun allerdings bedenklich, daß man in Gilgit der Auffassung war, der Ahnherr der bis ins 19. Jahrhundert regierenden Dynastie sei nicht aus dem Süden, sondern von Osten gekommen, aus Baltistan.[472] Bei Hashmatullah Khan[473] heißt es sogar ausdrücklich, sein Eroberungsfeldzug habe ihn zuerst über den Hispar-Gletscher nach Nagir geführt, dann sei Gilgit vom Norden her erobert worden, wobei sich die Invasionsarmee in Danyor mit der rebellierenden Bevölkerung Gilgits vereinigt habe. Außerdem macht Hashmatullah Khan darauf aufmerksam, die Eroberer hätten türkische Namen getragen.

Es gibt aber auch noch andere Gründe, eine solche simple Eroberungsthese nicht – oder nicht allein – zu akzeptieren.

2.1. Die von den spezifischen Tabus der Shin-Bevölkerung erzwungene Spezialisierung auf Ziegenzucht, die das Halten von Pflugrindern erheblich kompliziert, paßt eigentlich nicht für die Grundbevölkerung eines größeren Staates, als das wir das Darada-Reich schon angesichts der Kämpfe mit Kaschmir erschließen müssen. Viel eher könnte ein derartiger Sittenkomplex für eine hochspezialisierte Stammesbevölkerung sinnvoll gewesen sein, deren Lebensweise der der modernen Gujur glich.[474] Es wurde daher bereits der Vorschlag gemacht, die Invasoren mit jenen „Wilden Männern" zu identifizieren, die bereits in den von Thomas zusammengestellten Texten erwähnt werden[475] und eine rechte Landplage für die frommen Buddhisten darstellen.

471 In den buddhistischen Legenden findet sich noch kein Hinweis, daß die mächtige weibliche Schutzgottheit auch als Herrin der Tiere, insbesondere der Steinböcke, auftritt.
472 *Biddulph* 1880, S. 134.
473 *Hashmatullah Khan* 1939, S. 765–780.
474 Vgl. *Fautz* 1963, S. 55. Vgl. *Jettmar* 1960b, S. 133; *Israr-ud-Din* 1969, S. 11.
475 *Thomas* 1935, S. 142 f., 155 f., 230–234.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die abweichende Identifikation (der „Wilden Männer" mit den Hunza) durch Thomas haben wir bereits in Frage gestellt, sie ergab sich aus der neuzeitlichen Berühmtheit der Hunza als Sklavenjäger und -händler. Die Namen der „Wilden Männer" (z. B. *Śad-ku-la*) gehören jedenfalls eher einem aus Kaschmir bekannten Namenstyp an, wobei er interessanterweise vor allem bei Personen hunnischer bzw. hephtalitischer Herkunft vorkommt, z. B. bei dem berühmt-berüchtigten König Mihirakula.

Man kann sich Stammesbildungen mit antibuddhistischen und auch antihinduistischen Lokalreligionen recht gut vorstellen, wenn man bedenkt, wie lästig die Sittengebote dieser Religionen selbst bei höchst laxer Auffassung für eine Bevölkerung sein mußten, die von Jagd, Viehzucht und Raub lebte. Es ist möglich, daß in einer Periode allgemeinen Niedergangs solche Gruppen aus den Stammesterritorien heraus expandierten, daß sie von Monarchen und „Condottieri" als Söldner verwendet wurden;[476] so kann es zu einer Infiltration Gilgits gekommen sein. Bei der Beurteilung dieses Vorgangs ist zu beachten, daß es während des 13. und 14. Jahrhunderts, vielleicht auch schon früher, durch Angriffe aus dem Norden zur Zerstörung der leicht erreichbaren Dörfer, zu Ausplünderung und Dezimierung ganzer Talschaften gekommen sein muß; die von Mirza Haidar geleitete und beschriebene Aktion war jedenfalls nicht die erste dieser Art.[477] Bei einem solchen Kampf aller gegen alle sind kleine, geschlossene Einheiten überlegen. Außerdem sind die südlichen Talschaften schwerer zugänglich als die weiten Becken unmittelbar vor der Hauptkette. Das spiegelt sich in der Eroberungsgeschichte des 19. Jahrhunderts wider und hat das Weiterbestehen von Stammesterritorien praktisch bis zum heutigen Tag ermöglicht.

2.2. Damit ist aber immer noch nicht erklärt, wieso der Buddhismus und die ihm eigentümlichen Wertvorstellungen so radikal aus dem Bewußtsein verdrängt werden konnten. Hier ist wohl die geistige Situation zu berücksichtigen, die nach dem Ende des tibetischen Großreichs eintrat. Der Buddhismus hatte allgemein noch unter dem letzten anerkannten Monarchen einen schweren Rückschlag erlitten. Es bedurfte später einer Sekundärmission, bei der viele Flüchtlinge aus dem von Kriegsnöten geplagten Tarimbecken mitwirkten, um ihm neuerlich zum Siege zu verhelfen.[478] Kontakte mit Indien, wo es ebenfalls Fluchtbewegungen gab, spielten mit, wobei tantrische Ideen und Praktiken importiert wurden. Diese neue Welle hat das Gilgittal und den südlich davon liegenden Indusquerlauf eben nicht mehr erreicht. Die im Süden und

476 Nach *Morgenstierne* könnte *Śiṇ* vom Sanskritwort für Truppe, Militärabteilung abgeleitet sein. Vgl. *Fussman* 1972, II, S. 29.

477 Angeblich gab es in Nordostchitral eine Invasion durch einen türkischen Stamm. Der Name der Yarkhun-Tales soll darauf zurückgehen. Vgl. *Mohammad Ghufran* 1962, S. 28.

478 *Petech* 1939, S. 106–112; *R.-A. Stein* 1972, S. 71–77.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Norden angrenzenden Gebiete waren bereits muslimisch; so blieb dort nur der reduzierte Bestand. Von ihm aus mußte man sich einen eigenen Weg suchen. Daß die Renaissance des Buddhismus von Westtibet ausging, vom Landesteil mNa'ris (der auch Ladakh umfaßt),[479] könnte eher ein Motiv gewesen sein, sich von einer solchen Bewegung zu distanzieren, deren Erfolg ja ein Wiederaufleben tibetischen Einflusses bedeutet hätte.

Viel eher ließ sich ein Zusammenhang mit jenen oppositionellen Kräften herstellen, deren religiöse Ideen dann in den Texten der Bon-po ihren Niederschlag fanden. Man behauptet allgemein, daß besonders im modifizierten Bon[480] Ideen aus westlichen Nachbarländern aufgenommen wurden, die in den Śivaismus und in die gnostische Erbschaft der Spätantike zurückführen. Das mag richtig sein. Vorsichtiger wäre ich hinsichtlich der in den Texten auftauchenden und von Hoffmann[481] akzeptierten Behauptung, Bru-zha sei selbst ein Zentrum der Bon-po gewesen. Dazu sind die Unterschiede doch zu beträchtlich. Vermutlich wäre die Formulierung glücklicher, daß die Bon-po Bru-zha für sich reklamierten, weil dort ähnliche Häretiker die Oberhand gewonnen hatten und man von ihnen mancherlei übernehmen konnte. Der Wahrheitsgehalt der von Hoffmann zitierten Behauptung wäre also, daß es im Bolor-Reich trotz einer ungleich längeren Vorgeschichte des Buddhismus (im Vergleich zu Tibet) eine nationale Reaktion gab, wenn man so will, eine nativistische Bewegung,[482] die den ohnedies auf die Oberschicht beschränkten regulären Buddhismus unpopulär machte.

2.3. An dieser Tendenz mögen freilich neo-hinduistische Einflüsse nicht ganz unschuldig gewesen sein. Auch in Kaschmir wurde es Mode, buddhistische Tempel zu zerschlagen, śivaitische Sekten breiteten sich aus. Als Zeugnis für solche Einflüsse könnte man den Lingamstein anführen, der eine Sanskritinschrift trug und nach englischen Berichten von den erobernden Truppen Kaschmirs in Gilgit vorgefunden wurde.[483] Vielleicht mag damals das Kastensystem übernommen worden sein, in das die Militärgruppe der Shin eingebaut worden ist. Die unterste Ebene, die Dom, waren damals auch in Kaschmir verachtet und unbeliebt.[484] Daß die oberste Kaste der Shin ausgerechnet die Kuh verteufelte, also das heilige Tier der Hindu, muß man als „massives Demonstrieren des eigenen Beitrags", als nativistische Reaktion im Sinne Mühlmanns auffassen. Man übernahm zwar den allgemei-

479 *R.-A. Stein* 1972, S. 70–83; *Tucci* 1970, S. 35.
480 *Hoffmann* 1956, S. 40.
481 *Hoffmann* 1969, S. 142–145.
482 Zu diesem Begriff vgl. *Mühlmann* 1961, S. 11 f. Nativismus wird als kollektiver Aktionsablauf verstanden, der von dem Drang getragen wird, ein durch überlegene Fremdkultur erschüttertes Gruppen- und Selbstgefühl wiederherzustellen durch massives Demonstrieren eines „eigenen Beitrags".
483 *Biddulph* 1880/1971, S. 115.
484 *Sufi* 1948, S. 57 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

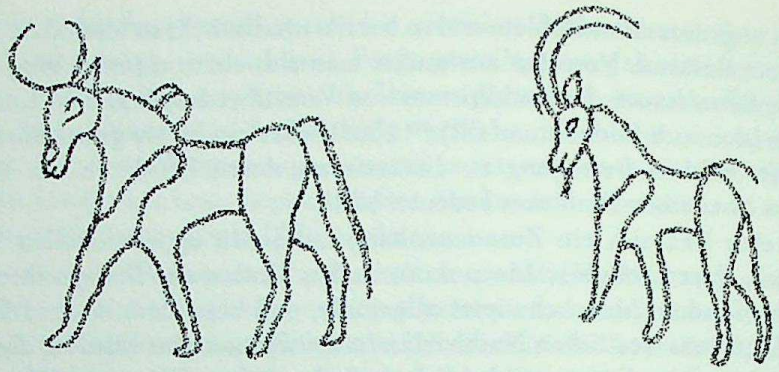


Abb. 8. Felsbild nordöstlich von der Mündung des Gilgit in den Indus. Nebeneinander stehen ein Stier und eine Wildziege (Steinbock), es kann also keine Abwertung des Rindes vorliegen. Der Stil unterscheidet sich völlig von dem der üblichen, heute noch hergestellten Ziegenbilder, also gehen die Darstellungen möglicherweise in die Zeit zurück, in der der Buddhismus eine Tradition figuraler Darstellungen begünstigte. Ähnliche Bilder wurden in Ladakh von *Francke* photographiert. In der Nähe der Fundstelle wurden mehrere *Kharoṣṭhī*-Inschriften entdeckt (Höhe der Tierbilder etwa 30 cm).
Zeichnungen Eiwanger nach Aufnahme des Verfassers.

nen Rahmen, erfüllte ihn aber ganz anders als in Kaschmir.[485] (Vgl. hierzu Abb. 8.)

Man könnte also sagen, in einem komplexen System, das eine Zeitlang aus dem Buddhismus der Oberschicht plus einer Volksreligion bestanden hatte – ähnlich wie heute in Tibet –, konnte in einem kurzen Zwischenspiel die Volksreligion ausufern und sich geistiger Felder bemächtigen, die zuvor dem Buddhismus vorbehalten waren. Neben ihr drang Hinduistisches ein. Vielleicht hängen damit sogar die Ausbreitung der Feuerbestattung und der von Biddulph erwähnten Witwenverbrennung zusammen.[486]

2.4. Die Volksreligion blieb jedoch selbst in der Phase ihrer Vorherrschaft ein relativ einfaches Gebilde, jedenfalls ohne das komplexe Pantheon, das wir bei den Kafiren und – bis zu einem gewissen Grade – auch bei den Kalash vorfinden.

Das fällt auf, wenn man die Nachrichten Shaws über die Minaro-Shin von Da und Hanu sowie die Lieder des dort abgehaltenen Bonona-Festes (von

485 Nach *Morgenstierne* 1941, S. 8, *Biddulph* 1880/1971, S. 113 f., wurden die Shinasprecher auch „Kuhvolk" genannt, *Dangariks* oder *Dangariké*. Das muß in jene Zeit zurückgehen, in der sie bis ins Kunartal expandierten. Natürlich steht das in schärfstem Gegensatz zu ihrem wohlbekannten Kuhtabu und läßt sich eigentlich nur erklären, wenn man annimmt, daß es unter ihnen eine andere Fraktion gegeben habe, die die Ideale des Hinduismus nicht ablehnte. Gerade diese Gruppe könnte unterlegen und verdrängt worden sein. Tatsächlich haben die Phalura-Sprecher von Ashiret die Tradition, ihre Vorfahren seien bei einem Bürgerkrieg in Chilas zur Auswanderung gezwungen worden.

486 *Biddulph* 1880/1971, S. 114.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Francke überliefert) analysiert.[487] Wir hören lediglich von einer weiblichen Gottheit, die das Dorf beschützt. Diese *Lha-mo* (tibetische Bezeichnung) trägt den Eigennamen *Shiring-mo*. Sonst haben wir nur Kollektivbenennungen, die man – abgesehen von Francke – meines Wissens noch nicht zu deuten versucht hat, nämlich *Yandring* und *Mandêde mandêshin*. Der tibetische Übersetzer, den Francke zur Hand hatte, gab sie mit einem Ausdruck wieder, der sie als Erdherren, eine niedere Klasse tibetischer Götter, charakterisiert. Das bedeutet wohl, daß sie den Yaksha und Rakshasi der buddhistischen Vergangenheit entsprechen.

Für eine solche Auffassung von der Volksreligion, daß sie sich nämlich trotz aller Einflüsse aus Stammesterritorien nie wieder ganz bis zur Ausbildung individualisierter Göttergestalten entfaltete, spricht das religiöse System, das ich bei den Shin des Astortales kennenlernte, bei denen ich mich in den ersten Septembertagen des Jahres 1973 aufhielt – allzu kurz, um das gesammelte Material hier mit vollem Gewicht einsetzen zu können. Jedenfalls aber wurde klar, daß der Glaube der Astor-Shin in wesentlichen Zügen mit jenem übereinstimmt, den Shaw beschrieb. Im Zentrum des Kults der Shin-Dörfer stand jeweils eine für viele Anliegen zuständige Gottheit. Daneben glaubt man an weibliche Geister, die zum Teil als böse und gefährlich, zum Teil aber als eifersüchtige Beschützerinnen Sippen oder Einzelpersonen zugeordnet sind. Es gibt eine Romeo- und Juliageschichte, die dazu führt, daß die Rachi der einen Sippe, mit einer Heirat nicht einverstanden, die der anderen Sippe verprügelt. Man erinnert sich noch deutlich an Heiligtümer; für den dort abgehaltenen Kult war ein Priester zuständig, der immer einem bestimmten Clan entstammen mußte. Was wir, vor allem im Anschluß an Ghulam Muhammad, dargestellt hatten,[488] sind eigentlich Fragmente dieses Systems.

2.5. Noch unerklärt blieb bisher eine eigenartige Ausgestaltung des Verdienstfestwesens, die im Gilgittal und im Bagrot-Haramoshgebiet beobachtet wurde. Sie war vermutlich auch in anderen Gebieten verbreitet.[489] Fassen wir hier das Prinzip zusammen, das den beiden Varianten dieses Brauchtumkomplexes zugrunde liegt:

Es gilt als höchster Ruhm und fast als Vergöttlichung – etwa in Analogie zum antiken Heroenkult – Gründer einer Sippe zu sein und damit von seinen Nachkommen als Beschützer verehrt und mit Opfergaben bedacht zu werden.[490]

487 *Shaw* 1878, S. 6; *Francke* 1905a, S. 97–99.

488 S. oben S. 208–213.

489 Vgl. oben S. 231–236. Übrigens bestätigen die Ausführungen in der Arbeit *Snoys* (Ms. 1959, S. 335–337) meine Darstellung. Sein Material war mir noch nicht bekannt, als ich im Sommer 1958 das Haramoshgebiet besuchte.

490 Das dahinterstehende Wertsystem sei damit charakterisiert, daß wiederholt in den Erzählungen sterbende Helden mit der Versicherung getröstet werden, eine große Anzahl von Häusern werde auf sie zurückgehen. Umgekehrt bleibe dem Übeltäter männliche Nachkommenschaft versagt.

CC-0. Jagannadham Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Um dieses Vorrecht beanspruchen zu können, muß man nun nicht nur Ansehen und die „technischen" Voraussetzungen mitbringen, die zur Lösung aus dem bisherigen Sippenverband befähigen — also Reichtum und zahlreiche Nachkommen, vermutlich auch Gefolgsleute —, man muß auch ein überaus kostspieliges Fest oder eine ganze Stufenfolge von Festen für die übrigen Sippen des gleichen Siedlungsraumes geben. In Zusammenhang mit den Festen werden Bäume gepflanzt und Monumente errichtet (in Bagrot und Haramosh Menhire, in Punyal Kollektivgräber), die künftig die Zentren des Sippenkults bilden.

Wenn man in ethnologischen Kategorien denkt, so kann man darin eine ungewöhnliche Variante des Verdienstfestwesens sehen. Die so häufige Verbindung mit dem Megalithentum ist hier gegeben, es taucht sogar die wohlbekannte Vorstellung auf, der Stein sei von selber an den Platz seiner künftigen Verehrung gekommen. Es liegt in der Natur der Sache, daß Feste, die solche massiven und langanhaltenden Konsequenzen nach sich ziehen wie die Gründung einer neuen Sippe, nur relativ selten stattgefunden haben.[491]

Wenn man überlegt, welcher Komponente der Dardkultur dieser Komplex zuzuweisen sei, könnte für eine südliche Herkunft des Verdienstfestwesens sprechen, daß nach Ghulam Muhammads Bericht in Shinaki und Kohistan Streitfälle durch Veranstaltung besonders üppiger Feste entschieden werden: Recht behält, wer seine Dorfgenossen besser bewirtet.[492]

Andererseits erfuhr ich im Astortal nichts, was auf die spezifische Eigentümlichkeit hinweist, ein Losreißen vom ursprünglichen Verband zum Gegenstand individuellen Ehrgeizes zu machen. Das würde nicht in das Sozialsystem passen, dort handelt es sich um große, relativ stabile Verbände.[493]

Man könnte das zum Anlaß nehmen, nach Wurzeln innerhalb des nördlichen Kulturareals zu suchen. Verdienstfeste und Megalithsetzungen gibt es auch bei vielen Völkern, die tibetobirmanische Sprachen sprechen. Ihr Erbe könnte eine entscheidende Rolle gespielt haben.

Solche Ableitungen will ich nicht ausschließen, ebenso wichtig aber erscheint mir, daß die Situation des Gilgittales vor dem Eindringen des Islams der Erhaltung und Entwicklung derartiger Institutionen günstig war:

Einen guten Nährboden bildete die buddhistische Überlieferung. Auch der

491 Es gibt jedoch noch andere Anlagen megalithischen Charakters. So hörten wir von der Errichtung von Plattformen für besonders auszuzeichnende Frauen (*Sili-Thali*, s. S. 229 f.).

492 *Ghulam Muhammad* 1907, S. 103.

493 *Snoy* meint, (in Bagrot) eine ältere Phase feststellen zu können, in der die Siedlungen jeweils nur von einem Sippenverband bewohnt waren. Zu diesen Sippensiedlungen hätten Kultstätten mit Steinsetzungen und heiligen Bäumen gehört. Das Motiv der Konkurrenz und der reichlichen Bewirtung für die Nachbarn scheint sich jedoch mit komplexen Siedlungen zu verbinden. Vgl. *Snoy* Ms. 1959, S. 329–337.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Buddhismus kennt Leistungen für die Gemeinschaft, die angehäuft werden müssen, um letzten Endes dem Spender zugute zu kommen. Sie tragen dazu bei, ihm eine höhere Wiedergeburt zu sichern. Selbstverständlich bestehen tiefgreifende Unterschiede in den Wertsystemen. Es könnte aber sein, daß ein an buddhistische Zentren grenzender Barbarenstamm durch schöpferisches Mißverstehen des Beobachteten Anregungen erhalten hat, sein Festwesen und das Beschenken anderer auszuweiten und zu regulieren. Die Staffelung der Feste, die wir in extremer Form bei den Kafiren sahen, könnte in ähnlicher Weise durch Imitieren des Rangsystems benachbarter Hochkulturen angeregt worden sein.[494]

Der Hinduismus mit seiner Lingam- und Yoni-Verehrung bot ebenfalls Ansatzpunkte. Unter seinem Einfluß mag das Brauchtum um „Braut- und Bräutigam-Stein" entstanden sein.

Es ist vielleicht sinnvoll, an dieser Stelle noch einmal auf die Totenfiguren der Kafiren einzugehen. Die Grabungen von Surkh-Kotal in Afghanistan haben gezeigt, daß zum dynastischen Heiligtum der Kushana-Könige eine Plattform gehörte, auf der die Ahnenstatuen ihrer Herrscher aufgestellt waren. Man könnte sich vorstellen, daß sich in den Totenfiguren der Kafiren der gewaltige Eindruck niederschlägt, den die Monumente der Hochkultur bei den primitiveren Nachbarn ausgelöst haben. Dafür spricht unbedingt die Tatsache, daß die Kafiren Reiterstandbilder errichteten, obwohl Pferde in ihrer Gebirgsheimat nicht verwendet wurden.[495]

Aber nicht nur solche Anregungen des Milieus sind zu bedenken. Wir haben gehört, daß das Gilgittal von Plünderungszügen aus Moghulistan stärker mitgenommen wurde als die südlich angrenzenden Gebirgskammern. Punyal z. B. gehörte in eine Zerstörungszone, in der eine Neuanlage von Siedlungen durchaus möglich war. Dabei waren solche Neusiedler im Vorteil, bei denen eine Kooperation institutionell so abgesichert war, daß sie sofort den Bau einer Dorfburg mit einer größeren Anzahl potentieller Verteidiger erlaubte. Diese Umstände mögen die Entstehung eines Brauchtums begünstigt haben, das sich in der Errichtung ganzer Menhirgruppen beim Biyak oder kompakter Nekropolen aus Kollektivgräbern äußerte.

Kurz und gut, ich glaube nicht, daß es ausreicht, sich mit der Konstatierung zufriedenzugeben, wir hätten es mit Verdienstfestwesen und megalithischer

494 Dieser Gedanke wurde bereits von mir in die Diskussion eingebracht. *Jettmar* 1960b, S. 130. Vgl. auch *Obayashi* 1974.

495 *Jettmar* 1960e, S. 203. Auf die Bedeutung der doppelköpfigen Pferde bin ich bereits eingegangen (1974, S. 40). Es ist zu ergänzen, daß Surya in der Kushana-Kunst häufig hinter zwei schräg nach oben gerichteten Pferdeleibern – einer simplifizierenden Wiedergabe des Sonnenwagens – zu sehen ist. Dieses (mißverstandene) Motiv könnte zur Doppelköpfigkeit weiterentwickelt worden sein. Das wäre ein Hinweis, daß die Figuren der Kafiren die Identifikation mit einer Gottheit – und damit Unsterblichkeit – bezweckten. Vgl. *Rosenfield* 1967, Fig. 40a, 45, 88, 89, 96.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Tradition zu tun. Es besteht eine reale Chance, die historischen Hintergründe einer durchaus originellen, dynamischen Entwicklung aufzudecken. Nicht um funktionsarme *survivals* handelt es sich hier: Die Sonderentwicklung, mit der wir es zu tun haben, kann sich sehr wohl erst auf Kolonialboden unter den Nachwirkungen eines früher bestehenden Buddhismus herausgebildet haben.

So erklärt sich, daß wir eine Entlehnungskette feststellen konnten, die von Kollektivgräbern iranischen Gepräges, in Rückzugsgebieten Mittelasiens erhalten geblieben, über das im 14. Jahrhundert n. Chr. erbaute Fürstengrab der Shah Rais-Dynastie letzten Endes zu den bäuerlichen Totenhäusern Punyals führt.

3. Nach diesen Ausführungen wird der milde Sieg des Islams leichter verständlich: Er nahm Positionen ein, die der Buddhismus geräumt hatte, ohne ihn in scharfer Konfrontation verdrängen zu müssen. Er fand keinen Gott von der Größe und Eindringlichkeit des kafirischen Imra vor, es fehlte auch eine mit politischer Macht ausgestattete Priesterschaft, die Kulte waren nicht auf Stammes-, sondern auf Dorfebene institutionalisiert.

3.1. Selbstverständlich gab es im vorgefundenen Glaubensgut unterschiedliche Stufen der Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit, es gab soziale, zum Teil auch ethnisch definierte Gruppen, die bei der Annahme des Islam profitierten, während wiederum andere dabei an Ansehen verloren.

Gewinner waren eindeutig die Handwerker und Landarbeiter, die in der bisherigen Ordnung zur Schicht der Kamin oder Kramin zusammengeschlossen waren; sie wurden von ihrer „Unreinheit" befreit. Vielleicht erklärt sich damit das Phänomen, daß islamische Heilige, die einheimischer Herkunft sind und doch an der Propagierung des Islams entscheidenden Anteil hatten, dieser Kaste entstammen. Als Beispiel sei der Diamar-Baba angeführt, der in Darel verehrt wird. In Kafiristan hat sich übrigens ähnliches ereignet. Die ehemaligen Handwerker/Slaven, die Bari, haben die Islamisierung begrüßt und von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, erstmalig die eigenen Häuser unter Einsatz der von ihnen getragenen Schnitzkunst zu dekorieren.

Zu den Gewinnern gehörte auch die zweite bodenbesitzende Kaste, die Yeshkun, die bisher immer im Schatten der Shin gestanden hatte.

Die Shin hingegen waren die Hauptbetroffenen der Islamisierung. Sie büßten ihren Anspruch auf besondere Reinheit ein und werden daher verständlicherweise häufig als Hauptgegner der Missionare genannt.

Vermutlich gehörten auch die Fürsten zu den Verlierern; das kultische Königtum, das sich an vielen Stellen gebildet hatte und die Klammer über der Ebene der Dorfkulte darstellte, wurde anachronistisch. In Hunza begegnet uns die Merkwürdigkeit, daß die Herkunft der Dynastie mit dem Himmel in Verbindung gebracht wird, daß man diese Assoziation dann aber durch ein Betrugsmanöver zur Legitimierung eines unehelichen Kindes erklärt. Zu beachten ist auch, daß die Gründer der Gilgit-Dynastie Moslems gewesen

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sein sollen, wofür ihre Namen sprächen, daß sie aber nicht mit der Bekehrung in Verbindung gebracht werden.[496]

3.2.1. Was an Brauchtum und Glaubensgut besonders schwer für den Islam zu akzeptieren war, hat sich bereits in unserer Deskription herausgestellt. Gerade solche Komplexe sind später rasch der Sekundärmission zum Opfer gefallen, die von den entsetzten islamischen Beamten und Offizieren des Dogra-Staates ausging. Es ist klar, daß die noch als Gottheiten erkennbaren höheren Wesen eliminiert werden mußten. Auch die Seelenvorstellungen und das Bestattungsritual fand man damals skandalös. Festwesen und Agrarbrauchtum erhielten durch die Abschaffung des einheimischen Königtums im Gilgittal einen schweren Schlag, während die weiterfunktionierenden Königreiche Hunza und Nagir sehr viel konservativer blieben.

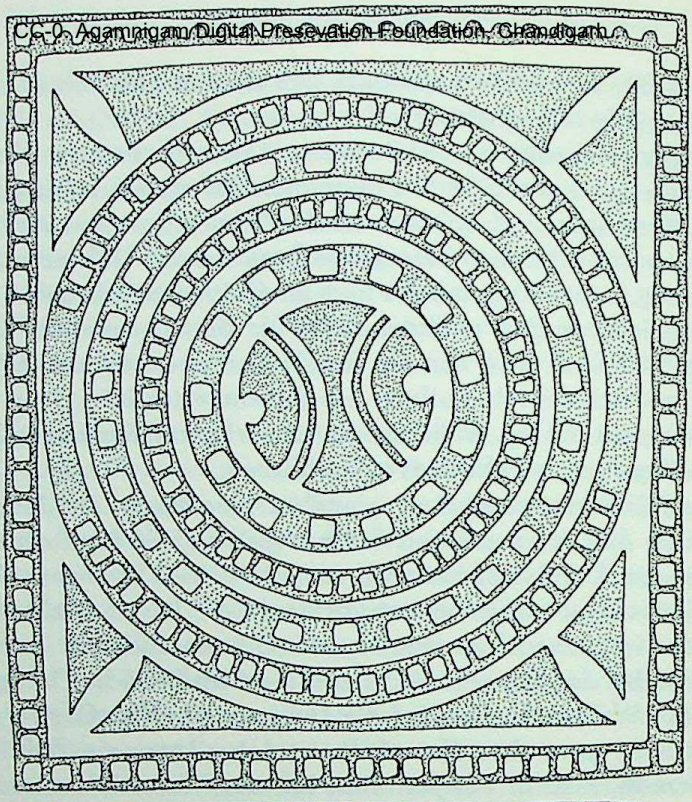
3.2.2. Natürlich gibt es starke regionale Unterschiede, die darauf zurückzuführen sind, daß Herkunft und Sektenzugehörigkeit der Bekehrer unterschiedlich waren. Der Islam hat zwar in jeder seiner Spielarten älteres und fremdes Glaubensgut aufgenommen, bevor er die Berge erreichte, vorzugsweise aus der iranischen Kulturwelt, am reichsten aber war das islamische Substrat sicher bei den Ismaeli. Sie gelten in weiten Bereichen Mittelasiens als Liebhaber des Weines. Ihnen wird die Duldung sexueller Orgien nachgesagt – vielleicht nicht ganz ohne Grund. Es ist daher kaum ein Zufall, daß sich in ihrem Bereich, z. B. in Punyal, nicht nur das Weintrinken, sondern auch fromme Rituale der Weinbereitung erhalten haben.[497] Selbst Lieder mit sexuellen Motiven, die wir erst durch die Wiedergabe Müller-Stellrechts aus dem Lorimer-Nachlaß kennengelernt haben, stammen aus Ismaeli-Gebiet.[498] Dort hat sich sogar ein Brauchtum erhalten, das bestimmte Personen oder Personengruppen als Zeugungshelfer heranzieht[499] und damit die ganze Gemeinde in sexuelle Erregung versetzt. Ein Priestertum, dem ähnliche Funktionen zukam, muß allerdings auch im schiitischen Haramoshtal lange weiterexistiert haben.[500]

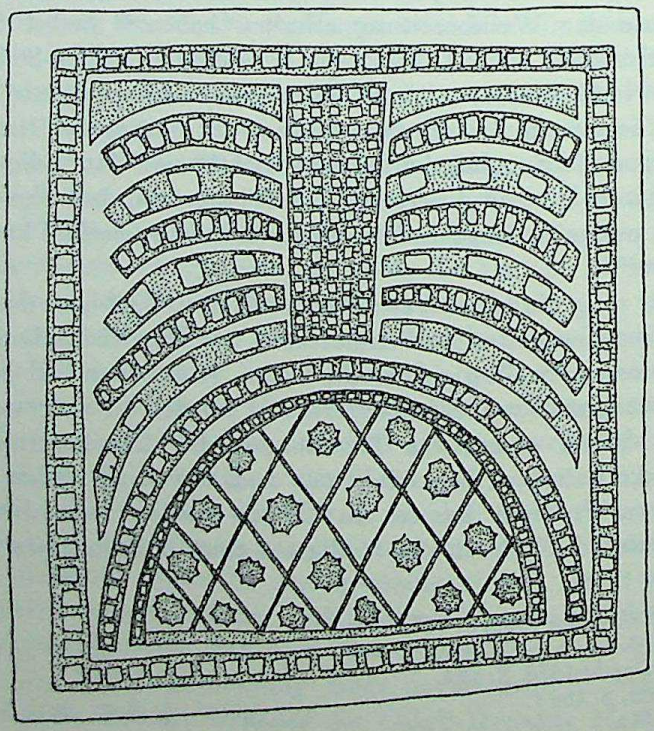
Andererseits mag die intensivere Betreuung der Gläubigen durch die mit starkem Charisma ausgestattete Priesterschaft der Ismaeli bestimmte einheimische Traditionen überflüssig gemacht haben. Anscheinend ist im Ismaelibereich die Feuerbestattung früher unterdrückt worden als anderswo.

Umgekehrt haben sunnitische Hochburgen das Überlieferungsgut auf erratische Blöcke reduziert. Das hängt nun auch davon ab, woher und wann die sunnitischen Prediger kamen. In Chilas wurden zwar durchreisende Schiiten ermordet, dafür blieb das Heiligtum einer einheimischen weiblichen

496 *Hashmatullah Khan* 1939, S. 663–674.
497 *Jettmar* 1973.
498 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 53 f.
499 *Jettmar* 1965, S. 109 f.
500 *Jettmar* 1961a.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh.





CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Schutzgottheit unangetastet.[501] In Tangir und Darel waren die Bekehrer wesentlich unduldsamer, dort haben sie sogar das gemeinsame Siedeln der früher auch räumlich getrennten „Kasten" bei den Moscheen erzwungen und damit erbitterte Streitigkeiten und blutige Kämpfe ausgelöst[502] (vgl. aber Abb. 9).

3.3. Gleichmäßiger war die Bewahrung jener Elemente, die sich in die vom Islam mitgebrachte, wenn auch keineswegs immer genuin islamische Dämonologie einordnen ließen.

Lorimer hält es für möglich, daß der Oberbegriff für jene mächtigen Geister, die die oberen, reinen Regionen der Welt bevölkern und meistens weiblich sind, nämlich *peri*, ein echtes Shinawort sein könnte, obgleich es nur im Avestischen mit *pairika* eine etymologische Basis hat. Diese Vermutung wird durch die Zusammenstellung ähnlicher Ausdrücke bei Fussman recht unwahrscheinlich gemacht.[503] Vermutlich ist ein Oberbegriff mit einem Fremdwort belegt worden, während die frühere Bezeichnung – Rakshasi – im Namen der Rachi weiterlebt, also jener Peri-Mädchen, die sich besonders der Menschen annehmen. Eine ähnliche Auffangstellung in der Folklore des Islams fanden die Yaksha. Sie leben aber auch, wie wir gehört haben, noch unter ihrer ursprünglichen Bezeichnung weiter.

Bewahrung einer buddhistischen Tradition kann es bedeuten, wenn eines jener dumpfen, ungeschlachten Wesen zum Helfer eines islamischen Heiligen avanciert (Mirza Kachat in Yasin).[504] Möglicherweise sind manche Kompetenzen der Priester auf die Sippenältesten, vor allem auf den Ältesten der Ureinwohnersippe, übergegangen. Er hat das Recht, ja die Pflicht, mit den landwirtschaftlichen Arbeiten zu beginnen. Hier müssen wir uns erinnern, daß auch in der tadschikischen Folklore der Erste Pflüger besondere Befugnisse hat.[505] Sie mußten den aus dem Norden kommenden Bekehrern durchaus geläufig sein.

Der Übergang zum Islam wurde durch Bestimmungen des vorausgehenden

501 *Biddulph* 1880, S. 118. Von ihr berichtet allerdings *Biddulph* nicht, wohl aber vom Schutzgott von Gor.
502 Diese Entwicklung habe ich in einer noch unveröffentlichten Studie dargestellt.
503 *Fussman* 1972, II, S. 157 f.
504 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 102.
505 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 134–152.

Abb. 9. Schnitzmuster an einer Moschee in Phurudi (Tangir). Bei Raddarstellungen liegt die Ableitung aus buddhistischem Kontext nahe. Das Muster unten läßt sich als stark stilisierter Stupa oder als Versuch der Wiedergabe einer Caitya-Halle auffassen. Auf die buddhistischen Reminiszenzen in der Schnitzkunst des Hindukusch hat bereits *Stein* aufmerksam gemacht. Sie sind auch in den radikal islamisierten Talschaften am Indus sehr deutlich (vgl. *Jettmar* 1960c) (Höhe der verzierten Holzblöcke etwa 50 cm). Zeichnungen Eiwanger nach Aufnahmen des Verfassers.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Religionssystems erleichtert, die die Mitwirkung der Frauen, ihre Berührung mit den Heiligtümern begrenzten und ausschlossen.

3.4. Der Einbau des Traditionsguts in die islamische Welt mag häufig eine Verlagerung der Akzente ausgelöst haben. Indem man die Yaksha und Rakshasi nunmehr in den obersten Bergregionen lokalisierte und sie dabei vielleicht mit anderen Berggeistern identifizierte, entfernte man sie aus der für den Islam neuralgischen Sphäre. Ich möchte hier die Vermutung wiederholen, daß die heute extreme Beziehung der Dämonenwelt zur Natur durch den Islam begünstigt worden ist, der sich nur in Dorfflur und Sozialbereich voll auswirkte. Es könnte aber auch sein, daß Gottheiten, die früher Talschaften oder ganze Täler beherrschten, als spezifische Beschützerinnen der Frauen weiterexistieren konnten – so die Murkum des Haramoshgebiets oder die Chartoi Dadi, an die man in Gupis glaubt.

Die Bedeutung der Frau innerhalb des religiösen Bereichs hatte sich seit der buddhistischen Zeit ständig verringert. Ursprünglich galt das weibliche Prinzip als überaus mächtig, allerdings auch gefährlich. In der Shin-Religion, so wie wir sie aus Da und Hanu kennen, sind Frauen zumindest noch an den religiösen Tänzen beteiligt, in den Systemen Gilgits, Punyals und Yasins haben sie höchstens das Recht, die Männer bei bestimmten Festen zu verspotten oder zu schlagen. Im gereinigten Islam wurden ihnen auch noch solche Privilegien offiziell genommen.

Vielleicht erklärt sich das blühende Hexenwesen der Gilgit Agency aus einer wenn auch unbewußten Reaktion. Ansatzpunkte gab es schon im buddhistisch überformten Erbe zur Genüge. Auch die starke Spannung zwischen männlichem und weiblichem Prinzip wurde aus der Vergangenheit übernommen.

3.5. In anderen Bereichen war eine Koexistenz des Alten mit dem Neuen sehr viel einfacher. So vermochte sich etwa der Schamane neben dem Mullah zu behaupten, weil dieser eben auf dem Gebiete der Prophetie und der Krankenheilungen nicht über entsprechende Kompetenzen verfügte, wenn man von der Anfertigung von Amuletten absieht. Deshalb gibt es auch in anderen islamischen Ländern ergänzende Funktionäre, etwa den Bakhshi oder den Perichon.[506] In einzelnen Fällen kam es zu Konflikten. Dabei durften Schamanen es wagen, Mullahs von ihren Séancen auszuschließen und das Ablegen islamischer Amulette zu fordern. Immerhin scheint in den letzten Jahrzehnten das als besonders anstößig empfundene Schamanisieren von Frauen fast verschwunden zu sein.

Am wenigsten wirksam blieb die geistliche Kontrolle hinsichtlich der Jagd, die ohnedies außerhalb der Sichtweite der Geistlichkeit vor sich geht. So sind in den sunnitischen Dardrepubliken Tangir und Darel Jagdrituale und der

506 *Findeisen* 1951, S. 1–5.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

dazugehörige Jägerglaube fast isoliert erhalten geblieben. Für die Teilnehmer der Deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 war das die erste große Überraschung und der Anlaß, das Interesse von da ab auf die Volksreligion zu konzentrieren.

Als ich anfing, über die Ergebnisse dieser Expedition zu schreiben, hatte ich den Eindruck, der Islam habe dem vorgefundenen Traditionsgut wenig geschadet, ja er habe manche Charakterzüge der älteren Konzeptionen schärfer hervortreten lassen.

Das kann man mindestens teilweise heute noch aufrechterhalten. In einer Zeit, in der der Volksglaube mit einem kargeren und härteren Partner auskommen mußte, als es der Buddhismus war, nämlich mit dem Islam, sind manche Entwicklungen nicht abgebrochen worden, d. h. was sich in der Zwischenphase zu Beginn des ersten nachchristlichen Jahrtausends herausbildete, gewann eine neue Form und eine noch innigere Beziehung zur umgebenden Bergwelt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

IV. DIE RELIGION DER KALASH

1. Problematik und Forschungsstand

Wie wir noch hören werden, ist das nördliche Chitral trotz massiver Zuwanderungen – meist von Norden – mit Ausnahme von zwei Enklaven im oberen Lutkuh- und im Yarkhun-Tal ethnisch homogen. Südchitral hingegen ist ein buntes Mosaik von Ethnien, unter denen sich die Sprache der zentralen und nördlichen Landesteile, das Khowar, immer weiter ausbreitet. Zwischen diesen Ethnien gibt es spät zugewanderte Gruppen, die Pashtu, Farsi und Gujuri sprechen, andere sind weit länger ansässig, so die Träger der Sprachen Phalura, Dameli und Gawar-Bati.[1]

Fast überall in Südchitral stößt man jedoch auf die Vorstellung, die Grundbevölkerung sei das Volk der Kalash gewesen. Seine Herrschaft habe weit nach Norden gereicht.

Lokale Traditionen, die eben Wazir Ali Shah zusammengestellt hat,[2] zeigen, daß das Kalashland das Haupttal bis Reshun (40 Meilen oberhalb des Ortes Chitral) und vermutlich auch Teile des Lutkuh- und Ojor-Tales einschloß. Angeblich wurden sogar Teile des Badakhshan von den Kalash beherrscht. Mit Sicherheit war das Shishi-Tal von ihnen besiedelt.

Die Kalash selbst haben Einwanderungstraditionen aus größerer Zeittiefe. Sie sollen „via Bashgal und Arandu" gekommen sein und die Kho-Stämme nach Norden gedrängt haben. Das hat möglicherweise einen wahren Kern, kann aber höchstens für eine Komponente des Volkstums gelten, denn die Sprache, das Kalasha, ist mit dem Khowar eng verwandt. Alles spricht für ein weit zurückreichendes Nachbarschaftsverhältnis. Vielleicht stammt aber eine Zuwanderergruppe, die die eingesessene Bevölkerung Südchitrals organisierte und ihr damit militärische Überlegenheit verlieh, aus den Talschaften des

1 Vgl. *Morgenstierne* 1974 und *Strand* 1973. Die Position der persischen Enklave im Shishi-Tal ist auf der Karte, die dem Band beigegeben ist, in dem *Morgenstiernes* Artikel erschien, nicht ganz korrekt angegeben.

2 *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 70. *Siiger* 1956, S. 32 f. Die Kalash vertreten die gleiche Auffassung.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

unteren Kunar. Das würde erklären, wieso dort an das Ethnonym Kalash anklingende Bezeichnungen in verschiedenen Zusammenhängen auftreten.

Die frühere Ausdehnung der Kalash in Süddchitral läßt sich jedenfalls heute noch aus Ortsbezeichnungen entnehmen.[3] Dessen ist man sich noch durchaus bewußt. So erklärt man z. B. den Namen (der wichtigen Ortschaft) Drosh aus dem Kalashwort für Weintraube. Weitere Hinweise erhielte man, wenn man untersuchen würde, welche Dienstleistungen die Bevölkerungsgruppen Süddchitrals im Rahmen des für das Fürstentum typischen Robotsystems erbringen mußten. Als unterworfenen Ureinwohnern fielen den Kalashnachkommen die schweren und entwürdigenden Arbeiten zu. Das erklärt, warum ihnen heute noch die Erinnerung daran peinlich ist und sie die administrative Verunsicherung nach der völligen Liquidierung der Eigenstaatlichkeit Chitrals benutzt haben, an mehreren Stellen die Spuren ihrer Herkunft durch Umbenennungen zu verwischen. Manche Kalashfamilien geben sich sogar als Bashgali-Nachkommen aus, um von deren höherem Prestige zu profitieren. Aus solchen Umständen läßt sich verstehen, daß die Sprache in den südlichen, islamisierten Enklaven, die Morgenstierne nach Gurdon's „Military Report on Chitral" (1904) anführt, im Erlöschen oder schon erloschen ist.

Wenn man jedoch von den Kalash als letzten „Heiden des Hindukusch" spricht, dann meint man lediglich das kompakte Siedlungsgebiet in den Tälern Rumbur und Bumboret, die man von Ayun aus erreicht, sowie südlich davon im Tal von Birir. Es liegt also in Pakistan, aber hart an der afghanischen Grenze. Allerdings können sich die Kalash auch dieses Refugiums nicht unangefochten erfreuen. Die westlich angrenzenden Kati hatten sich bereits Weiderechte auf dem Boden des heutigen Chitral erkämpft. Bei der Zwangsbekehrung der (seit der Ziehung der Durand-Linie) auf afghanischem Boden lebenden Kafiren unter Abdur Rahman erschienen in dem unter britischem Schutz stehenden Chitral größere Flüchtlingsgruppen, die mit Zustimmung des Landesfürsten die Dörfer Brumotul (im Bumboret-Tal) und Kunisht (in Rumbur) gründeten[4] (vgl. Abb. 15).

Immerhin leben hier noch 3000–4000 Sprach-Kalash.[5] Von ihnen ist ein erheblicher Teil – Graziosi nennt für 1960 die Zahl von 1391 Seelen – bei der alten Stammesreligion geblieben. Im Staate Chitral ließ man sie relativ unbelästigt. Die englische Oberhoheit, aber auch eine größere Duldsamkeit der Verwaltung förderten die Erhaltung ihrer Religion. Inzwischen sind die Kalash jedoch erheblichem Druck ausgesetzt, so daß sich ihre Zahl weiter reduzieren wird.

Ihr Heidentum und manche kulturellen Ähnlichkeiten haben dazu geführt, daß sie ebenfalls als „Kafiren" oder als „Kalash-Kafiren" angesprochen wer-

3 *Morgenstierne* 1965, bes. S. 189.
4 *Herrlich* 1937, S. 164.
5 Genauere Zahlen bei *Graziosi* 1961, S. 151; *Morgenstierne* 1965, S. 187.

CC-0. Agamnoor Singh Digital Preservation Foundation, Chandigarh

den. Man nennt sie auch „Schwarze Kafiren“[6] im Unterschied zu den „Roten“, d. h. „Wilden Kafiren“, nämlich den eingewanderten Kati oder Bashgali.

Die Kati-Siedler, unter denen Morgenstierne[7] und Herrlich[8] noch vereinzelt Heiden antrafen, sind inzwischen völlig islamisiert und spielen nun selbst als „Sheikhs“ in der Liquidierung der Kalash-Religion eine erhebliche Rolle. Sie sind entschieden aus härterem Holz geschnitzt und haben sich nach der Islamisierung ihre Aggressivität bewahrt. Neben ihnen sind fanatische Mullahs und neuerdings auch eifrige Schullehrer am Werk. Im Grunde sind alle islamischen Besucher an diesem Prozeß beteiligt, die heute auf ständig besser werdenden Straßen eindringen.[9] Die traditionelle Religion hat ohnehin wesentliche Voraussetzungen eingebüßt. Es fehlen ausreichende Mittel zum Bestreiten der aufwendigen Feste, in deren Rahmen die meisten religiösen Aktivitäten erfolgen. Die Errichtung von Monumenten ist ohne Schlachtung ganzer Herden undenkbar. Solche Monumente aufzustellen, lohnt sich heute kaum mehr, sie werden als ethnographische Kostbarkeiten umgehend gestohlen. Es kommt auch zu absichtlichen Verstümmelungen. Überdies nahmen Knaben in der alten, religiös geregelten Wirtschaft und im Festwesen wichtige Aufgaben wahr, an denen sie heute einfach der Schulbesuch hindert.

Ein neuer, keineswegs unwesentlicher Faktor ist der Fremdenverkehr. Die Kalash gelten als Hauptattraktion Chitrals, sie werden von Ausflüglern aus der Ebene besucht, die hier ausgiebig die Weiblichkeit bewundern und photographieren wollen. Unglücklicherweise hat ein phantasievoller persischer Autor den Kalashfrauen besondere Schönheit nachgesagt, so daß die Erwartungen ungeheuer sind. Ähnlich neugierig, wenn auch aus anderen Gründen, sind die Europäer. Wenn sie das Buch Fosco Marainis gelesen haben,[10] hoffen sie, hier ein überlebendes Stück Antike zu finden, ein Arkadien, in dem Menschen und Götter den Wechselfällen der Zeit entzogen waren. (Zum physischen Erscheinungsbild der Kalash vgl. Abb. 16.)

Die gegenwärtige Regierung Pakistans zeigt – nicht nur aus der Sorge heraus, eine Bekehrung könne den Fremdenverkehr aufs schwerste schädigen – Verständnis und Toleranz für dieses eigenartige Refugium. Ob die eingeleiteten Maßnahmen aber bis zu den Kalash herab durchdringen und wie sie sich dann auswirken, ist eine andere Frage. Neuerdings verlangt man von den Besuchern der Täler Eintrittsgeld – wie in amerikanischen Nationalparks, um noch den würdigsten Vergleich heranzuziehen.

6 *Schomberg* 1938, S. 12.
7 *Morgenstierne* 1950–53, S. 161.
8 *Herrlich* 1937, S. 166–174. *Schomberg* 1938, S. 37.
9 Nach Birir führt eine Jeepstraße, sie ist für ein Sägewerk wichtig und wird deshalb weiter ausgebaut. Auch ein Stück der in das Talpaar von Bumboret und Rumbur führenden Straße ist fertiggestellt worden. Angeblich will man es aber nicht erweitern.
10 *Maraini* 1964, S. 242–270.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Die Reaktion der Kalash wäre eine eingehende Untersuchung wert. In bestimmten Dörfern bildet ein Teil der Mädchen halbprofessionelle Tanzgruppen, die für ihre Vorführungen in der Landestracht zeitgemäß steigende Preise fordern. Andere sind zum Islam übergetreten, um sich den Gaffern und Photographen endlich entziehen zu können. Aber die Islamisierung begünstigen noch andere, ernstere Motive: Die sich bessernden Verkehrsverhältnisse machen ihnen die geistige Isolierung bewußt. Außerdem entwirft die neue Religion ein klareres Bild vom Jenseits, sie eröffnet Hoffnungen, die man in der gegenwärtigen Verunsicherung dringend braucht. Wie mir Snoy erzählte, ist es für den Mann ein wichtiges und bestechendes Erlebnis, erstmalig in der neuen Sittenordnung seine Frau ausschließlich besitzen und kontrollieren zu dürfen.[11]

Aber es gibt noch eine Gruppe unter den Kalash, die Widerstand leistet – freilich dem Charakter und der Situation dieses Völkchens gemäß: Man zieht sich zurück, kapselt sich ab, versucht, dem Rummel ringsum zu entgehen. Man spürt, wie die frischbekehrten Stammesgenossen (Graziosi zählte 2230 Kalash-Moslems) dem fröhlichen Festtreiben der standhaft Gebliebenen mit kaum verhohlenem Neid zuschauen. Es gibt also eine, wenn auch zurückhaltende Reaktion. Möglicherweise hat das teilnehmende Interesse der Ethnologen, die den Raum besuchten, solche Tendenzen bestärkt.

2. *Forschungsgeschichte*

Gelegentliche Nachrichten über die Kalash finden sich bereits bei Leitner, der eine erste Beschreibung der Sprache lieferte,[12] vor allem aber bei Robertson.[13] Robertson stellte sofort klar, daß die Ethnie, obwohl sie zu den Kafiren, d. h. „Ungläubigen", gerechnet wurde, sich von den echten Kafiren gründlich unterschied, als deren Urbilder in seinen Augen die Kati erschienen. Nur die Bevölkerung des Urtsun-Tales zeichne sich unter den Kalash durch Tapferkeit und Stolz aus. Robertson erklärte dies durch eine starke Beimischung von Bashgali-Blut.

1929 besuchte Morgenstierne Chitral. Er unternahm eine Exkursion in die

11 Da mir der Umfang der Arbeiten bewußt ist, die bereits im Kalashgebiet geleistet wurden, indessen noch nicht publiziert sind, habe ich selbst nur kurz Birir besucht. Angaben über rezente Ereignisse und Tendenzen innerhalb der Kalash-Bevölkerung verdanke ich *Peter Snoy* und meinen Freunden in Chitral, vor allem *Wazir Ali Shah*.

12 *Morgenstierne* 1965, S. 184. *Leitner* (1880) glaubte allerdings, einen Kati-Dialekt zu beschreiben!

13 *Robertson* 1896, S. 4. Vgl. *Edelberg–Gramstrup* 1971 (Register), S. 35. Die Aufzeichnungen *Hussam-ul-Mulks* zeigen, daß es im Urtsun-Tal auch noch eine Kati-Kolonie gegeben hat, von der mindestens einzelne Männer lange am alten Heidentum festgehalten haben. Vgl. *Hussam-ul-Mulk* 1974b, S. 26.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Kalashtäler, von der er wertvolle Sprachaufzeichnungen mitbrachte. Eine kurze ethnographische Charakteristik erschien wenig später.[14] Das wichtige Material über das Frühlingsfest wurde hingegen erst 1947 veröffentlicht,[15] weitere Notizen Siiger überlassen.

Die nächste Etappe markiert das Buch Schombergs,[16] das auf den Beobachtungen einer 1935 unternommenen Reise beruht. Hier finden wir die erste umfassende Beschreibung der Kalash-Ethnographie, erstaunlich scharfsinnig und exakt, wenn man bedenkt, welche souveräne Verachtung der Autor den Untertanen des Imperiums im allgemeinen und den Chitrali im besonderen entgegenbrachte, maß er sie doch an ihrer Eignung als Rekruten und Kulis! Im gleichen Jahr zog die (erste) Deutsche Hindukusch-Expedition durchs Land.[17] Nach dem Krieg, 1948, hielt sich H. Siiger mehrere Monate im Kalashgebiet auf. Ihn begleitete Wazir Ali Shah, einer der fähigsten Beamten Chitrals, der jahrelang Morgenstierne mit Sprachproben versehen hatte. Siigers vorläufiger Bericht enthielt auf 22 Seiten die erste monographische Skizze, später publizierte er noch zwei weitere Beiträge, verfügt aber noch über eine Fülle unveröffentlichten Materials.[18]

Im Winter 1955 erschienen wieder Mitglieder einer deutschen Hindukusch-Expedition in den Tälern, A. Friedrich und P. Snoy, begleitet von den Dolmetschern Zaddiq und A. Samad. Sie wählten ihr Standquartier im Bumboret-Tal und blieben bis zum Frühling, so daß erstmalig Forscher das Winterfest miterlebten. Auch das Rumbur-Tal, in dem sich Morgenstierne und Schomberg vorwiegend aufgehalten hatten, und Birir suchten sie auf. Die Unternehmung fand ein tragisches Ende. Ein Gelenkrheumatismus, an dem Friedrich seit langem litt, zog eine Herzerkrankung nach sich, der er nach einem qualvollen Rücktransport über den verschneiten Lawarai-Paß erlag. Friedrichs Aufzeichnungen kamen nicht zur Veröffentlichung, wurden aber als Manuskript von verschiedenen Forschern, so auch von mir, genutzt. Sie sind um so wertvoller, als in die Feldnotizen auch ein Teil der von Snoy gesammelten Informationen eingearbeitet ist. Snoy selbst hat wenig, aber höchst wertvolles Material publiziert.[19] Über seine Beobachtungen bei späteren Besuchen wußte ich lange Zeit nur durch persönliche Gespräche. Erst jetzt sind Artikel erschienen, die Ergebnisse einer 1970 mit A. R. Palwal unternommenen Reise vorlegen.[20]

14 *Morgenstierne* 1932, S. 36–39.
15 *Morgenstierne* 1947. Die Übergabe von Material an *Siiger* ist bei *Morgenstierne* 1965, S. 186, erwähnt.
16 *Schomberg* 1938.
17 *Herrlich* 1938.
18 *Siiger* 1956, S. 12–35; 1963; 1967; 1974.
19 Ein Teil der Beobachtungen *Snoys* ist in seine Dissertation (1962) eingegangen. An weiteren gedruckten Arbeiten liegen *Snoy* 1959, 1960a, 1965b und 1974 vor.
20 *Snoy* 1974; *Palwal* 1974b. Ein informatives Manuskript *Snoys* (1960) „Das Winterfest der Kalash" ist unpubliziert, konnte aber von mir benutzt werden.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1955 und 1960 führte P. Graziosi anthropologische Untersuchungen in den Tälern durch.[21] Bei der Zusammenarbeit mit pakistanischen Kollegen standen ihm die Census-Notizen zur Verfügung. Ihm verdanken wir auch Innenaufnahmen aus einem dem Zutritt von Männern normalerweise verschlossenen Menstruationshaus. Eine nützliche Ergänzung bildet ferner ein Artikel von Staley,[22] seine Informationen sammelte er während einer Reise im Jahre 1963. Die 1966 erschienene Bibliographie der Kafiren von S. Jones[23] erfaßt auch alle bis dahin gedruckten Arbeiten über die Kalash, einschließlich jener, deren Wert vor allem in den Photographien liegt.[24]

Im Verlauf der Hindu-Kush Cultural Conference 1970 wurden einige Vorträge über das Kalashgebiet gehalten, sie sind inzwischen publiziert.[25] Wichtig ist ferner das im gleichen Band veröffentlichte Material Hussam-ul-Mulks.[26] Erwähnt sei noch, daß in den letzten Jahren neben den professionellen Ethnologen, deren Arbeiten jedoch nur so weit erfaßt werden konnten, wie sie publiziert sind, viele junge Europäer, auch Paare, manchmal einzelne Frauen, aus spontaner Begeisterung die Täler aufgesucht haben. Sie versuchten, mit den Kalash zu leben und ihre Sprache zu lernen. Dabei sind viele Informationen eingebracht worden, deren Veröffentlichung sich lohnen würde. Als vom Autor illustriertes Manuskript zugänglich sind mir die Beobachtungen Uwe Toppers über Viehzucht und Weidesystem der Kalash.[27]

M. Klimburg besuchte im Herbst 1973 das Kalash-Gebiet. Er interessierte sich besonders für die Schnitzarbeiten (vgl. hier Abb. 12 und 13, ferner die Zeichnung Becks Abb. 17), notierte aber auch weitere interessante Details.

3. Wirtschaft und Sozialordnung

Die Wirtschaft der Kalash unterscheidet sich von der der Kafiren nur durch Nuancen. Die reich bewaldete Landschaft ist von ungewöhnlicher Schönheit. Nußbäume, Weinreben und Efeu, ein üppiges Blumenkleid haben bei phantasievollen Besuchern den Eindruck hinterlassen, ein Reich betreten zu haben, in dem Dionysos immer noch herrsche.[28] Das gleiche Gefühl, gepaart mit dem Wissen vom nahen Ende der stimmungsvollen Herrlichkeit, machen manche Tagebuchnotizen Friedrichs zu einem ergreifenden literarischen Dokument.

In der Viehwirtschaft spielen Rinder nur eine geringe Rolle, Pferde wurden

21 *Graziosi* 1961; 1964, S. 57–221.
22 *Staley* 1964.
23 *Jones* 1966.
24 Z. B. *Maraini* 1964, S. 242–271.
25 *Wazir Ali Shah* 1974b. *Snoy* 1974. *Siiger* 1974. *Palwal* 1974b.
26 *Hussam-ul-Mulk* 1974b.
27 *Uwe Topper*, Manuskript, Dr. Peter Snoy zum Weihnachtsfest 1967 gewidmet.
28 *Maraini* 1964, S. 242: „On the trail of Dionysos in Asia".

CC-0. Agamjan Vidyalaya Digital Preservation Foundation, Chandigarh

gelegentlich im Auftrage der Herren Chitrals zum Weidegang übernommen. Viel wichtiger sind Schafe und vor allem Ziegen.[29] Bei der Ziegenbetreuung zeigt sich die religiös verankerte Arbeitsteilung womöglich noch klarer als bei den eigentlichen Kafiren. Die Hirten sind fast ausschließlich Knaben (vom 7. Lebensjahr an) und unverheiratete Burschen, sie tragen die wohlorganisierte Almwirtschaft. Dabei erreicht das Zusammenleben zwischen Mensch und Tier einen erstaunlichen Grad von Intimität. Alle weiblichen Ziegen haben Namen – auf die sie auch reagieren –, die Knaben balgen sich mit den jungen Böcken. Sie schlafen mitten in der Herde. Anzügliche Lieder, bei religiösen Festen gesungen, lassen vermuten, daß sie dabei ihre ersten sexuellen Erfahrungen sammeln.[30] Ausgewachsene Böcke werden übrigens nicht auf die Hochweiden mitgenommen.

Ziegenmilch, auch zu Butter und Käse verarbeitet, spielt in der Ernährung eine große Rolle. Allerdings unterliegen die Frauen bestimmten Tabus. Nach Topper gönnt man ihnen nur die entrahmte Milch. Die Schlachtung von Ziegen durch Kehlschnitt wird immer feierlich vollzogen. Snoy meint, von „sacrificium" zu sprechen, treffe den Sachverhalt genau. Immer muß man ein Zweiglein von einer Steineiche bereit haben, das mit dem Blut bespritzt wird. Auch dabei spielen Knaben eine Rolle.[31] Den Frauen fällt meistens nur das Fleisch weiblicher Tiere zu. Für die Winterfütterung der Ziegen verwendet man auch das Laub der immergrünen Steineiche.[32]

Weniger strenge Regeln gelten offensichtlich für die Betreuung der Schafe. Wie die Rinder dürfen sie auch von Frauen gehütet werden. Frauen verarbeiten die Wolle und den daraus gefertigten Stoff. Hühner hielten die Kalash früher nicht, man lehnte sie aus religiösen Gründen ab. Wichtig hingegen war die Imkerei, vom Genuß des Honigs waren Frauen ausgeschlossen.

Die Jagd war früher auch von wirtschaftlicher Bedeutung, das wichtigste Beutetier der Markhor, daneben Rotwild. Es gab Bären und Schneeleoparden. Da die Regierung inzwischen die Großwildjagd untersagt hat, ist es schwer, darüber Auskunft zu erhalten. Manche Rituale haben schon weitgehend ihre Daseinsberechtigung verloren,[33] noch immer aber stellen die Knaben während der Weideperiode Murmeltieren und Schneehühnern nach.

Auf den mit großer Kunst bewässerten Feldern der Talregion gedeihen Weizen, Gerste, Hirse und verschiedene Hülsenfrüchte sowie der sich noch immer weiter ausbreitende Mais. Da die Felder nicht eben sind, d. h. nicht überstaut werden können, ist der Anbau von Naßreis nicht üblich.[34] Überall wachsen Reben, man verwendet sie zur Weinbereitung.

29 Die beste Darstellung enthält das unpublizierte Manuskript *Toppers* 1967.
30 Persönliche Mitteilung *Snoys*.
31 Vgl. *Topper* Ms., von *Snoy* (mündl. Mitteilung) bestätigt.
32 *Schomberg* 1938, S. 71.
33 *Topper* Ms., S. 20. *Morgenstierne* 1947a, S. 241.
34 Vgl. *Snoy* Ms. 1960, S. 2.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

In die anfallenden Arbeiten teilen sich Männer und Frauen.[35] Das ökonomisch sehr wichtige Einsammeln von Baumfrüchten (vor allem von Walnüssen und Maulbeeren – sie werden auch ins Brot eingebacken) ist jedoch rituell den Frauen vorbehalten.[36]

Früher gab es bei den Kalash eine Handwerkerschicht in geminderter Rechtsposition, ähnlich wie bei den Kafiren. Angeblich rekrutierte sie sich aus den Erstbesiedlern der Täler, die von den Kalash unterworfen und versklavt worden waren. Es ist verständlich, daß sie deshalb überall bereits vor der Bauernbevölkerung zum Islam übertrat.[37]

Bemerkenswert an dem ganzen System ist die hohe Integration der halbwüchsigen Knaben in den Ablauf des ökonomischen Geschehens und die große Bedeutung der Baumfrüchte, die man nur einzusammeln brauchte. Der Kalash verfügte über einen ungewöhnlichen Spielraum an freier Zeit und über Nahrungsreserven, die ihm fast von selbst zuwuchsen. Das ist eine Voraussetzung für den reichen Ausbau des Festwesens. Für dieses Festwesen ist ferner von Bedeutung, das die Kalash in relativ großen – übrigens unbefestigten – Dörfern siedeln.

Die Kalashbevölkerung gliedert sich in Sippen, die auf Kalasha *Deri*, in der Verkehrssprache Khowar aber *Kam* genannt werden.[38] Diese von Siiger „patrilineal lineage groups", von Morgenstierne „clans" genannten Verwandtschaftsverbände sind, wie wir hörten, auch ökonomisch in bestimmter Hinsicht integriert (Viehzucht), ihre wichtigsten Funktionen liegen jedoch im kultischen Bereich. Bei manchen Riten tritt die Sippe als Kultgemeinschaft auf. Bei Gottesdiensten der gesamten Gemeinde agiert sie geschlossen oder entsendet bevollmächtigte Vertreter. Am Bestattungsplatz bilden ihre Gräber einen Block. Zentrum des Sippenkults ist ein beschnitztes Brett, das an der Hinterwand eines Privathauses oder aber, wenn der Verband groß und reich genug ist, in einem gesondert errichteten Tanz- und Versammlungsgebäude aufgestellt wird.[39] Es galt als Verkörperung einer weiblichen Gottheit, *Jestak*.[40] Nach Morgenstierne[41] war die Sippe in der Regel exogam. Auch Verbindungen in der Sippe der Mutter waren verboten. Friedrich erfuhr von der

35 *Siiger* 1956, S. 14.
36 *Friedrich* Ms., S. 781. *Friedrich* erklärt, daß die meisten landwirtschaftlichen Arbeiten von Männern durchgeführt werden, nur das Jäten sei Arbeit der Frauen. Zum Früchtesammeln vgl. *Fricdrich* Ms., S. 618.
37 *Schomberg* 1938, S. 194 f.
38 Vgl. hierzu *Siiger* 1956, S. 15.
Friedrich Ms., S. 772. Dahinter steckt das arabische Wort *qaum* wie bei so vielen anderen Bezeichnungen von Verwandtschaftsverbänden in Vorderasien.
39 *Friedrich* Ms., S. 775, gibt eine Liste der Aufgaben, die mit einer Kam-Gründung verbunden waren.
40 Laut *Siiger* 1956, S. 16, der sich auf *Morgenstiernes* phonetische Beobachtungen stützt, wird das Wort *j'estak* gesprochen. Ein nachgeschnitztes Jestak-Brett befindet sich im Linden-Museum, Stuttgart.
41 *Morgenstierne* 1965, S. 190.

CC-0. Agamnigam Digital Preseyation Foundation, Chandigarh

Sippenexogamie, dann wiederum heißt es bei ihm, daß es eine davon unabhängige Regelung gab:[42] Zwei Personen dürften nicht heiraten, wenn sie sich innerhalb von sieben Generationen in männlicher Linie auf einen gemeinsamen Ahnen zurückführten. An anderer Stelle gibt Friedrich die Erklärung, daß jenseits dieser Sieben-Generationen-Grenze eine Heirat innerhalb der Sippe erlaubt war, das Paar mußte aber ein neues Jestakbrett aufstellen. Es gründete somit eine neue Einheit. Allerdings heißt es weiter, eine solche Trennung sei nur wirklich vollzogen worden, wenn auch der Wille zur Selbständigkeit vorhanden war, natürlich auch die ökonomische Basis. In mütterlicher Linie dürfe die Verwandtschaft ebenfalls nicht allzu eng sein. Nach Friedrich lag die Grenze bei vier Generationen.

Angesichts der beschränkten Volkszahl der Kalash ist es verständlich, daß diese Regelungen häufig nicht eingehalten wurden. Aus solchen Verbindungen entstand ein Kreis rituell unreiner Personen, die nur aus der Ferne an den religiösen Zeremonien teilnehmen konnten.[43]

Die Deri-Gruppen von Rumbur führen sich auf den ersten König des Gebiets zurück, Adabog. Er soll einer von vier Söhnen des Shalak-Shah gewesen sein, der mit seiner Gefolgschaft aus Tsiyam kam und Süddchitral eroberte.[44] Die Nachkommenschaft des Raja Wai (der als sein Bruder gilt und über Bumboret herrschte) soll hingegen ausgestorben sein.[45]

Es gibt Indizien, daß bei dem Eroberungsakt Felder und Weiden systematisch verteilt wurden und daß es dann bei der Aufspaltung der Sippen zu einer weiteren Regelung kam. Heute kann jedoch das Land mit gewissen Präferenzen für die Mitglieder der eigenen Verwandtschaftsgruppe verkauft werden, so daß sich erhebliche Vermögensunterschiede bilden konnten. Nur die Weiderechte haben sich in ihrer sippenmäßigen Bindung erhalten.[46] Es gibt gemeinsam benutzte oder eine kompakte Gruppe bildende Stallungen.

Polygyne Ehen sind selten. Die Eheschließung erfolgt nach Siiger unter langen und komplizierten Zeremonien, weshalb informell nach Entführung geschlossene Ehen häufig sind und zu keinerlei Diskriminierung der Beteiligten führen.[47]

Obwohl die Frauen zahlreichen rituellen Beschränkungen unterliegen, vermochten sie sich außerhalb der Phasen ritueller Unreinheit (Menstruation, Geburt) mit großer Freiheit zu bewegen. Liebesaffären von Verheirateten wie Unverheirateten waren häufig, Scheidungen ohne weitere Probleme möglich. Sie konnten sowohl vom Mann wie von der Frau gefordert werden. Das ist der Hintergrund der bereits erwähnten Beobachtung, daß es heute für den

42 *Friedrich* Ms., S. 754–774.
43 *Friedrich* Ms., S. 767.
44 *Siiger* 1956, S. 33; *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 70.
45 *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 79.
46 *Topper* Ms., S. 3.
47 *Siiger* 1956, S. 15 f.; *Schomberg* 1938, S. 71 f.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Mann eine besondere Attraktion des Islam ist, nach der Bekehrung erstmalig über eine Frau verfügen zu können, sie exklusiv für sich zu haben.

Nach Topper gab es eine Verbrüderungszeremonie, bei der die beiden Aspiranten je eine Niere einer feierlich geschlachteten Ziege verzehrten.[48]

Einen eigenen politischen Führungsapparat haben nach dem Bericht Siigers die Kalash seit langem nicht mehr. Die Dorfchefs mit dem Titel Aqsakal werden von den Behörden Chitrals eingesetzt. Ihnen oblag früher die Abstellung von Arbeitskräften für Wegebauten und andere Aufgaben, d. h. die entscheidende Leistung im Rahmen des traditionellen Steuersystems. Vermutlich gab es daneben noch eine Art Ordnungsbeauftragten mit Polizei- und Feldhüterbefugnissen; das dürfte jener „Dorfvorsteher" sein, von dem Morgenstierne aus Rumbur berichtet, er werde jedes vierte Jahr während des Frühlingsfestes gewählt.[49] Als gemeinsame Aufgabe ist ferner der Wachdienst gegen Überfälle der Kati (Bashgali) zu erwähnen, die vor ihrer Unterwerfung durch Abdur Rahman eine ständige Bedrohung darstellten.

Älteren Männern, Eigentümern eines eigenen Hauses, war es möglich, durch Veranstaltung von Festen ihr Ansehen in der Gemeinschaft zu steigern.[50] Friedrich traf einen Greis, Unad Beg, der von sich behauptete, er habe im Laufe seines Lebens zwölf große Feste gegeben, dabei seien 910 Ziegen und 10 Rinder geschlachtet oder verschenkt worden. Andere Dorfbewohner nannten allerdings in diesem Zusammenhang sehr viel bescheidenere Zahlen, drei oder vier Feste. Immerhin heißt es mehrfach, die Verteilung sei so großzügig gewesen, daß selbst die Moslems je ein Tier erhalten hätten, das man jedoch durch Abschneiden eines Ohres entweiht hatte. Auch vegetabilische Nahrung wurde hergeschenkt, dafür hatte die Gattin des Festgebers zu sorgen.

Bei solchen Verdienstfesten trug der Veranstalter ein würdevolles Kostüm. Seine Stimme erhielt von da ab in den Versammlungen besonderes Gewicht. Er erwarb den Anspruch, nach dem Ableben durch Errichtung einer kleinen Statue geehrt zu werden. Dafür mußten allerdings Feste gegeben werden. Weitere Feste waren notwendig, wenn es zur Errichtung einer Holzstatue in Lebensgröße kommen sollte.[51]

Töter von Menschen und Schneeleoparden konnten ihren Erfolg durch eine Bewirtung der Gemeinschaft beglaubigen.[52] Auch solche Töterfeste berechtigten zum Tragen bestimmter Auszeichnungen. Das wichtigste Symbol war der Stirnschopf des Glanzfasans.

48 *Topper* Ms., S. 15.
49 *Morgenstierne* 1947a, S. 248.
50 Zu folgendem vgl. *Friedrich* Ms., S. 474–480.
51 Nach Hinweisen *Snoys* wurden später solche Statuen beim Friedhof errichtet, da man sie dort, an diesem unheimlichen, unreinen Ort, vor Diebstählen sicher glaubte. Selbstverständlich hat das nichts geholfen. Inzwischen dürften auch die letzten Statuen zerstört oder in Sammlungen gelandet sein.
52 *Friedrich* Ms., S. 700–703.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Es wird nicht ganz klar, welche religiösen Belohnungen neben dem Ehrgewinn auf Erden erwartet wurden. Es heißt einmal, daß das getötete und verschenkte Vieh in die Herde eingehe, die dem Toten im Jenseits zur Verfügung stehe. Offenbar erwartete man auch, daß der zu Lebzeiten erreichte Rang erhalten bliebe, besonders dann, wenn er durch kostspielige Monumente abgesichert würde.

Die Handwerker, die aus dem religiösen Leben ausgeschlossen waren, konnten selbst durch das Abhalten von Festen kaum eine Mehrung ihres Ansehens erwarten.

Die Stellung des Mannes als des Hüters der kultischen Sphäre kommt schon den halbwüchsigen Knaben zugute. Sie haben Anspruch darauf, von den Frauen geradezu mit Ehrfurcht behandelt zu werden; selbst die eigene Mutter ist davon nicht ausgenommen.[53]

4. Vorstellungen von der Weltordnung

Es ist sinnvoll, dieses Zentralthema bereits jetzt zu behandeln, weil es einerseits die Erklärung für die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern gibt, andererseits aber eine unbedingt nötige Basis für die Einordnung der konkreten religiösen Vorstellungskomplexe liefert.

Folgen wir zunächst einmal der Darstellung Siigers.[54] Danach lassen sich eine heilige, eine reine und eine unreine Sphäre unterscheiden:

Der Bereich der H e i l i g k e i t konzentriert sich um die Altäre, die meist außerhalb der Dörfer liegen. Heilig sind aber auch die Ziegenställe und der Raum zwischen Herd und Hinterwand des Hauses. In den Jestak-Häusern, die wir erwähnten, erfüllt diese Heiligkeit den ganzen Innenraum, konzentriert sich aber um den Altar, meist um ein beschnitztes Brett. Zeitlich verdichtet sich die Heiligkeit in den Festperioden.

In der Sphäre der R e i n h e i t vollzieht sich das Leben des Kalashmannes. Die Kalashtäler gelten als reine Insel in einer feindlichen Umwelt.

U n r e i n ist hingegen das von Moslems bewohnte Gebiet. Unrein sind ferner Frauen, besonders wenn ihr Geschlechtscharakter in Aktion tritt, und unrein sind Tod und Verwesung.

Nun lassen sich die Sphären schlecht gesondert halten. Jeder Gang zum Basar in Chitral, aber auch jeder Übertritt zum Islam innerhalb des Tales löst eine Welle der Verunreinigung aus. Von den Frauen kann sich der Mann ebensowenig fernhalten, sie können höchstens in ihrem gefährlichen Zustand, während Menstruation oder Geburt, isoliert werden. Bei ihrer Rückkehr

53 *Topper* Ms., S. 22.
54 *Siiger* 1956, S. 28–30.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

müssen sie eine Reihe von Reinigungszeremonien durchlaufen. Von Orten rituellen Geschehens, etwa den Ziegenställen, müssen sie fortbleiben. Reinigungszeremonien sind außerdem notwendig, wenn ein Todesfall eintritt, Witwer oder Witwe bekommen das ausgiebig zu spüren. Man kann beobachten, daß jedem Fest Vorbereitungen vorausgehen, durch die Einbrüche in die Zone der Reinheit beseitigt werden.

Wäre diese Charakteristik erschöpfend, dann müßten wir das System im Vergleich zu dem der Shinasprecher als weniger großartig bezeichnen, als weniger konsequent und abgestimmt auf die Symbolmöglichkeiten und Erlebniswerte der Umwelt, wenig geeignet, der eigenständigen Welt der Frauen und den Geheimnissen der Zeugung gerecht zu werden. Aber das Material, das Schomberg publiziert, und jenes, das Friedrich aufgezeichnet hat, gestatten eine Ergänzung des Bildes.

Zunächst einmal können wir zwischen einer Unreinheit unterscheiden, die gefährlich von außen herandrängt, und einer anderen, die in den Toten (die ja sichtbar auf den Friedhöfen verwesen) und in den Frauen präsent ist. Diese indigen präsente Unreinheit ist nicht ohne eigene Würde und Steigerungsfähigkeit, nur ist sie der Männerwelt diametral entgegengesetzt. Snoy schlug deshalb vor, von den Polen eines Spannungsfeldes zu sprechen. Er betonte, daß die Frauen in ihrem Menstruationshaus eine Gottheit verehren. Man könnte ergänzen, daß auch ihre Funktionen im Totenbrauchtum feierliche Größe erreichen. Die Toten selbst sind ebensowenig böse und gefährliche Dämonen schlechthin – offenbar vermögen sie auch für das Wohl der Ihren zu sorgen.

Außerdem ist zwischen Heiligkeit und Reinheit kein qualitativer, sondern höchstens ein gradueller Unterschied festzustellen. Alles, was rein ist, reicht in die Sphäre der Heiligkeit hinein.

Auch die Integration dieser menschlichen Ordnung in die Natur ist konsequenter und intensiver, als hier zunächst erwähnt wurde. Wie bei den Shina sprechenden Darden gelten die höchsten Berggipfel als Residenz mächtiger Geister. Es gibt ein ganzes Tal und einen See, der ihnen so sehr zugehört, daß niemand sich zu nähern wagt. Selbst benachbarte Almen bleiben ungenutzt.[55] Die Reinheit färbt auf das Edelwild – die Steinböcke und Wildziegen – ab. Hausziegen sind wie zu den Menschen delegierte Angehörige dieser höheren Welt; damit wird motiviert, daß es den Frauen verboten ist, sich mit ihnen zu beschäftigen. Als rein gelten Wacholder und Steineiche, außerdem die Zeder. Im gleichen Zusammenhang werden Weinrebe und Walnuß genannt, aber auch bestimmte Blumen. Es kommt auf die Höhenlage an – und sehr oft auf den wilden Duft.

Aber vermutlich ist die Reinheitskonzeption doch weniger in die Natur

55 Zum folgenden vgl. *Schomberg* 1938, S. 171–177. *Siiger* 1956, S. 18.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

projiziert und dafür stärker im Sozialbereich realisiert als in der Gilgit Agency. Vielleicht liegt das daran, daß es hier ein sehr viel breiteres Spektrum von Riten gibt, die die religiösen Gefühle des Menschen zum Ausdruck bringen. So ist die Notwendigkeit geringer, die gewaltige Bergwelt und den Kontakt mit ihr zum Medium religiöser Erlebnisse zu machen.

Originell sind freilich die Konsequenzen, die aus dieser Ordnung gezogen werden. Da der Umgang mit der gefährlichen Sphäre der Frauen für die Männer unvermeidbar ist, sind jene minderjährigen Knaben, die noch keinen sexuellen Kontakt mit Frauen haben können, dazu berufen, sich in der Sphäre der Heiligkeit frei zu bewegen. Wie wir noch hören werden, übernehmen sie in erstaunlichem Maße priesterliche Funktionen und unterliegen damit entsprechenden Geboten.

Dort, wo eine vorislamische Religion erhalten geblieben ist, so etwa wie bei den Kafiren, gibt es meistens Mythen, die die empfundenen Gegensätze zwischen den Mächten der Welt dramatisch verlebendigen. Die bisherigen gedruckten Darstellungen der Kalash-Religion sind an solchem Material relativ arm. Siiger erwähnt Mythen, vor allem Schöpfungsmythen, aber er meint, daß sie eine komplizierte Mischung von Einflüssen verschiedener Kulturkontakte zeigen, darunter auch rezente islamische Elemente.[56]

Tatsächlich heißt der erste Mensch Adam, seine Gefährtin Hava. Von den beiden erzählt Hussam-ul-Mulk, sie hätten im Zustande der Unschuld gelebt, solange sie nur Gemüse aßen. Erst als ihnen ein Engel das Brot brachte, hätten sie einander erkannt, worauf Hava nacheinander sieben Zwillingspaare gebar, von denen drei Paare, die sich der Untreue schuldig machten, zu den Ahnen der Kalash wurden.[57] Diese Vorstellung ist im islamischen Bereich – in Afghanistan wie in Pakistan – weit verbreitet. Auch in den Traditionen der Jesiden heißt es, daß der Genuß des Weizens die Stammeltern der Menschen um ihre Unschuld gebracht habe.[58]

In die gleiche Richtung deuten Informationen, die Friedrich von dem im Dorf Anish lebenden Bodok erhielt,[59] wobei offenbleiben muß, wieweit dieser Mann die allgemeine Meinung oder nur den Inhalt seiner eigenen Vorstellungen wiedergab. Er war *Betan*, d. h. Schamane, und beanspruchte als solcher, in direktem Kontakt mit dem Göttlichen zu stehen. Er hatte also jederzeit die Möglichkeit, Abweichungen von der allgemeinen Meinung durch eine Art Privatoffenbarung zu rechtfertigen und sie als solche anderen zu suggerieren.[60] Andererseits ist kaum anzunehmen, daß er frei erfunden haben soll, viel

56 *Siiger* 1956, S. 27.
57 *Hussam-ul-Mulk* 1974b, S. 83.
58 *Müller* 1967, S. 160.
59 *Friedrich* Ms., S. 511–515; 711–713.
60 So stellte z. B. Bodok *Friedrich* gegenüber eine Reihe von Gottheiten als weiblich vor, auch die im übrigen eindeutig männlichen Praba und Varin.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

eher mag er kompiliert haben. Es läßt sich erkennen, daß er sich bemühte, das überkommene religiöse Gut monotheistisch umzudeuten – eine Anbiederung an den übermächtigen Islam.

Gemäß Bodoks Erzählungen gibt es sieben Himmel. Es sind dies runde Scheiben, die ohne verbindenden Pfeiler übereinanderschweben. Im höchsten, siebenten Himmel lebt „Gott", den er Khoda nennt – also mit dem persischen, vom Islam verwendeten Gottesnamen. Bei ihm und im sechsten Himmel sind die Engel – das soll wohl heißen, die Gottheiten der Kalashreligion. Im fünften, vierten und dritten halten sich die Peri auf. Die Engel nehmen die Befehle Gottes entgegen und tragen sie zu den Menschen hinab.

Ein andermal erklärte Bodok, die *Devalog*, d. h. die Götter der heidnischen Religion, seien die Vermittler zwischen den Engeln Gottes und den Menschen. Im untersten Himmel schlafen Sonne und Mond bei ihren Müttern. Da die Mutter der Sonne früh erwachte und ihren Sohn sofort zur Reise über den Himmel ausschickte, konnte die Mutter des Mondes ihren Sohn nur mehr auffordern, die Nacht zu erleuchten.[61]

In jedem Himmel entspringt ein Fluß, aber der im obersten Himmel führt Milch, der des darunterliegenden sechsten jedoch Blut. Tritt der Milchfluß über die Ufer, dann gibt es reiche Ernten, starke Vermehrung der Herden und Wohlstand für alle. Schwillt jedoch der Blutfluß an, dann kommen Krankheit, Hunger und Krieg über die Menschen. Später hat Bodok dann auch noch behauptet – was er ursprünglich strikt ablehnte –, daß es im Himmel einen Milchsee gäbe.

Gegenspieler der Engel ist der Teufel, Jestan genannt. Er erschien auf Erden als Hund.[62] Aber die Menschen warfen Steine nach ihm, so daß er Gott bat, in den Himmel aufgenommen zu werden. Dort hört er nun, was Gott zu den Engeln spricht, und schmiedet seine Ränke. Wir werden noch erfahren, wie er die Menschen dazu gebracht hat, einen ihnen wohltätigen Gott, der auf Erden erschien, zu vertreiben. Deshalb sind die Engel seine Feinde. Sie werfen Sterne nach ihm, die man dann (als Sternschnuppen) fallen sieht.

Bis zum Hals ist der Mensch aus Erde geschaffen worden, von einem Engel. Wenn er stirbt, geht seine Seele zu dem Ort, von dem diese Erde genommen wurde. Den Kopf aber hat Gott selbst geformt. Wenn ein Kind geboren werden soll, dann befiehlt Gott der Seele, sich in den Körper hineinzubegeben. Die Seele antwortet ihm, das sei ein dunkler Raum, sie habe Angst. Gott redet ihr gut zu und verspricht ihr, er werde sie wieder herausholen, wenn sie es nicht ertrage. So läßt sich die Seele umstimmen und geht in den Körper ein. Dort findet sie es schön und angenehm und will den Körper nicht mehr verlassen. Gott gestattet ihr schließlich weiteren Aufenthalt im Körper, aber

61 Das könnte den Mythen der Kati-Kafiren entnommen sein.
62 Einen Dämon in Hundegestalt werden wir im Volksglauben der Khowarsprecher wiederfinden.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

er kündigt ihr an, er werde sie wieder herausnehmen, plötzlich, wann immer es ihm gefalle.[63]

Ein andermal freilich erzählte Bodok eine Version, die gleich eingangs ein Motiv enthält, das auch in Erzählungen Gilgits und der Khowar-Bevölkerung in Chitral vorkommt. Noch vor den Menschen, so heißt es, bewohnten Pferde die Welt. Als Gott die ersten Menschen schuf, stachelte der Teufel die Pferde auf, die Körper Adams und seiner Genossen zu zertrampeln. Die Menschenleiber wurden aber immer schöner. Nun wollte Gott Seelen, die es in großer Anzahl gab, in diese Körper hineinschicken. Da aber griff neuerlich der Teufel ein. Er beredete die Seelen, bis diese sich weigerten, in das finstere Gehäuse des Menschenkörpers einzutreten. So mußte Gott das Versprechen geben, die Geister wieder zu befreien, sobald sie es wünschten. Als es den Geistern schließlich in den Körpern gefiel, behielt Gott sich vor, sie wieder abzuberufen. Wenn die Menschen gestorben sind, muß ihre Seele über eine Brücke gehen, allerdings erst am siebenten Tag. Drei Tage hält sie sich im Hause auf, vier weitere beim Grab. Wer zu Lebzeiten Böses getan hat, erschrickt auf dieser Brücke und stürzt in den Abgrund voller Skorpione und Schlangen. Am Ende der Welt aber wird Gott eine Trompete blasen, dann wird alles zu Wasser werden. – Hier ist wohl iranischer Einfluß am Werk gewesen.

Allgemein verbreitet, aber wohl ebenfalls fremder Herkunft ist die Überzeugung, daß es im Jenseits Himmel und Hölle gibt.[64] Allerdings lassen sich weder die Totenfeste (mit der Errichtung von Statuen) noch die Rolle der Seelen verstorbener Sippenangehörigen im Ritual des Winterfestes mit einer solchen moralischen Scheidung, der Vorstellung von einem Totengericht, auf einen Nenner bringen.

Hier stehen heterogene religiöse Konfigurationen – um einen von Hultkrantz verwendeten Ausdruck zu verwenden – unverbunden nebeneinander.

5. Gottheiten

Wir haben gehört: Für die Kalash war mindestens in jener Spätphase ihrer ethnischen Existenz, in der sie auf die drei Täler Birir, Bumboret und Rumbur beschränkt waren, die heile Welt hinter den umgebenden Bergketten zu Ende. Alles, was jenseits lag, war unheimlich, gefährlich, Bereich böser Dämonen, Bereich der Unreinheit.

Das bedeutet, daß auch ihre Götter zu lokaler Bindung tendieren, so daß man sie mit den Orten und Heiligtümern, an denen sie verehrt werden, identifiziert. Sie können lokale Schutzgottheiten sein, an die man sich mit vielerlei

63 Man könnte annehmen, Ideen der Gnosis hätten – vielleicht durch Vermittlung der Ismaeli – die Kalash erreicht.
64 *Hussam-ul-Mulk* 1974b, S. 83.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Anliegen wendet. In dieser Weise identifiziert wurden sie auch vom Ethnologen bzw. Religionswissenschaftler. Siiger behandelt manche Gottheiten fast als „Inhalt" ihrer Heiligtümer, von diesen nicht zu trennen.[65] Das ist problemlos, wenn nur e i n Zentrum ihrer Verehrung vorhanden ist. Nun enthält das Pantheon aber Gestalten, die eine lange Vorgeschichte haben, bis in vedische Zeit zurückreichen, gewissermaßen internationale Beziehungen aufweisen und in allen drei Tälern wichtig sind. In solchen Fällen schwankt man offenbar zwischen der Auffassung, es handle sich um lokale Sitze der gleichen Gestalt (eventuell abwechselnd besucht) und einer konsequenten Aufsplitterung. So wurde – nach Friedrich – die Gottheit Mahandeu gelegentlich in drei Brüder gleichen Namens zerlegt.[66] Unklar bleibt ferner die Stellung der weiblichen Schutzgottheiten der einzelnen Sippen. Sie tragen alle ein und denselben Namen, bilden also offenbar eine spirituelle Einheit.

Ein Gott ist Außenseiter – er stammt offenbar aus einer größeren Vergangenheit –: Er kommt als Heilbringer und Kulturheros zu Besuch. Aber gerade sein Kult ist sichtlich regional begrenzt; er hat sich nicht überall durchgesetzt, bestimmte Dörfer werden ausgeschlossen.

Gerade im Gegensatz zu ihm hat man das Pantheon organisiert. Snoy erwähnt folgende Ordnung:[67]

Haupt-Mahandeu	in Batrik (Bumboret-Tal)
Mahandeu-Brüder	in Rumbur, Brun (ebenfalls Bumboret-Tal) und Birir
Ingau	im Bumboret-Tal
Sajigor	in Rumbur – er gilt dort als der mächtigste Gott
Varin	in Birir
Praba	in Birir.

So erhalten wir acht eigentliche Devalog oder Götter.

Beim Winterfest wird jedoch Balumain von sieben Devalog empfangen, unter ihnen fehlt der Mahandeu Birir[68] – eines Streites wegen beteiligt er sich nicht am Empfangskomitee.

Das alles sind Erscheinungen, wie wir sie in vielen polytheistischen Systemen treffen. Auch bei Heiligenkulten gibt es solche Spaltungen und Verschmelzungen, Ablehnungen und Übernahmen.

Wir müssen uns nur darüber im klaren sein, daß hier in einem überaus engen Rahmen der Identitätsgewinn und -verlust rasch und effektiv eintreten kann. Trotz der begrenzten Anzahl der Gläubigen gibt es viele Varianten, aber kaum Konstanz.

Dennoch lohnt es sich, bereits hier – und nicht erst bei der Besprechung der Riten und Feste – die Informationen über das Pantheon und die Geisterwelt

65 *Siiger* 1956, S. 19: „Sajigor . . . a very holy shrine."
66 *Snoy* Ms. 1960, S. 4, kennt gar vier Mahandeu-Brüder.
67 *Snoy* Ms. 1960, S. 4.
68 *Friedrich* Ms., S. 675.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

zusammenzutragen, die uns die verschiedenen Quellen liefern. Vorausgeschickt sei, daß alle Götter als *devalog* oder *deu* bezeichnet werden. Man unterscheidet sie von den weniger mächtigen Geistern, den Jach *(jaç)* und den Suchi *(sūči)*.[60]

a) Dezau

1929 erfuhr Morgenstierne,[70] offenbar in Rumbur, von einem Schöpfergott der Kalash, *Dezau* genannt. Diesen Namen brachte er etymologisch mit *dīz* (Sanskrit: *dih-?*) in Verbindung. Dezau galt als Bruder der Geburtsgöttin Dezālik. Morgenstierne nannte ihn einen Deus otiosus, er werde mit dem (ungleich aktiveren) Imra der Kafiren gleichgesetzt. Dezau wird auch von Schomberg erwähnt,[71] und zwar, wo er vom Rumbur-Tale spricht. 1956 erhielt Friedrich im gleichen Gebiet die Auskunft, Dezau sei eine Bezeichnung des „Khudai", sein Name bedeute „er gibt"[72] – wohl eine Volksetymologie. Sein Beiname laute *Paidagarau* (Kalasha) oder *Paidagorak* (Khowar).[73] Vom Kult dieser Gottheit erfuhr Friedrich, sie werde im Monat Hamal (= Samal) auf dem Dach der Ziegenställe durch das Opfer eines Rindes und einer Ziege geehrt. Er bringe die Seelen und hole sie auch wieder zurück, sie über die Brücke ins Totenland führend.[74]

b) Sajigor

Nach Morgenstierne nimmt der Gott *Sajigor (Sajig'or)* den zweiten Rang im Kalash-Pantheon ein. Er soll dem Bagisht der Kafiren gleichzusetzen sein.[75]

Bei Schomberg finden wir die interessante Notiz, dem in Rumbur verehrten Sajigor entspräche in Birir Verin (= Varin), der immer als Shura Verin, d. h. als der „Krieger Verin", bezeichnet werde, aber in Wirklichkeit eine andere Gottheit sei. Das kann eigentlich nur bedeuten, daß Sajigor ebenfalls als Kriegsgott aufgetreten ist, was immerhin möglich wäre, da eine dem Gish der Kafiren entsprechende Gottheit sonst im Pantheon der Kalash fehlt. Sajigor hatte nur ein Heiligtum, es lag im Rumbur-Tal. Nach Schomberg befand es sich auf einer Lichtung unter mächtigen Steineichen. Hier wurden feierliche

69 *Siiger* 1956, S. 18; *Morgenstierne* 1950–53, S. 165; *Fussman* 1972, S. 157 f.
70 *Morgenstierne* 1947a, S. 242; 1950–53, S. 163.
71 *Schomberg* 1938, S. 53.
72 *Friedrich* Ms., S. 776.
73 *Friedrich* Ms., S. 712 N. Nach *Snoy* (mündl. Mitteilung) bedeuten diese Namen „Schöpfer".
74 *Friedrich* Ms., S. 716–18.
75 *Morgenstierne* 1947a, S. 242; 1950–53, S. 165. *Siiger* 1956, S. 19.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Eide geleistet und die wichtigsten Zeremonien des Winterfestes abgehalten. Als Zentrum des Heiligtums faßt Schomberg eine alte Steineiche auf.[76]

Kurze, aber präzise Angaben finden wir bei Siiger.[77] Er erzählt von einem heiligen Hain, an dessen Steineichen die Gehörne der geopferten Tiere hingen. Blutige und unblutige Opfer wurden auf getrennten Altären dargebracht. Weiter heißt es, daß es einen Bau aus Feldsteinen gab, in dem das Zeremonialobjekt des Sajigorkults, ein „altes Messer", aufbewahrt wurde. Man ehrte es durch drei Umschreitungen. Schomberg berichtet, daß es Frauen verboten war, sich dem Heiligtum auch nur zu nähern. Er erlebte hier eine Opferung mit, die den Gott bewegen sollte, eine Regenperiode zu beenden — was nebenbei die Gleichstellung mit Bagisht erklärt. Er erwähnt noch einen Steinaltar außerhalb der Umzäunung des heiligen Bezirks, auf den man geweihte Zweige legte.[78]

Friedrich hat das Heiligtum in Rumbur erst kurz vor Abbruch seiner Arbeiten gesehen. Seine Notizen bringen keine neuen Details, es sei denn über die Rolle des Heiligtums im Zusammenhang mit dem Winterfest. Allgemein erfahren wir, daß man hier um Fruchtbarkeit und Reichtum betete, so wie das auch Siiger darstellt[79] (vgl. Abb. 10).

Schomberg schreibt, Sajigor habe sich ursprünglich irgendwo in Kafiristan befunden. Als seine Verehrer ihren Wohnort verlassen mußten, habe ihr Schamane einen Pfeil abgeschossen, der den Ort für die Errichtung der neuen Opferstätte angab.[80] Bei Siiger finden wir die Version, das Heiligtum sei von Raja Vai im Kriege gegen die Bashgali erobert worden.[81] Offenbar handelt es sich um das Kultsymbol, also das Messer. Ein berühmter Schamane, Nanga Dehar, habe dann für alle Kalash ein Sakralzentrum eingerichtet. Friedrich erhielt Informationen, die ebenfalls für ein spätes Eindringen dieses Kultes sprechen. Er hörte von einem Streit zwischen dem aggressiven Sajigor und der eingesessenen Gottheit Mahandeu, der zu einer List griff und sich dafür Vorwürfe Sajigors anhören mußte. Schließlich habe Nanga Dehar Sajigor einen Platz in Rumbur zugewiesen. Die Stelle wurde durch einen Pfeilschuß genau ermittelt. Friedrich zeichnete auf, der Gott selbst stamme aus Mabat Diwana im Bashgali-Land. Nach menschlichem Ermessen kann es sich nur um den verballhornten Ortsnamen Ahmad Diwana Baba, d. h. Badawan, handeln. Von da führen nicht allzu schwierige Pässe nach Rumbur. Robertson zufolge gab es dort tatsächlich einen Altar in Form eines Pyramidenstumpfes. Aller-

76 *Schomberg* 1938, S. 197 f.
77 *Siiger* 1956, S. 19.
78 *Schomberg* 1938, S. 52 f., S. 73. Abb. bei S. 74.
79 *Friedrich* Ms., S. 742 N–749 N, 760 N; *Siiger* 1956, S. 19.
80 *Schomberg* 1938, S. 171; *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 77 f.
81 *Siiger* 1956, S. 31. Andererseits soll Sajigor dem Raja Vai das Erlöschen seines Geschlechts prophezeit haben als Strafe für die Blutschande, die dieser mit seiner Tochter beging.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

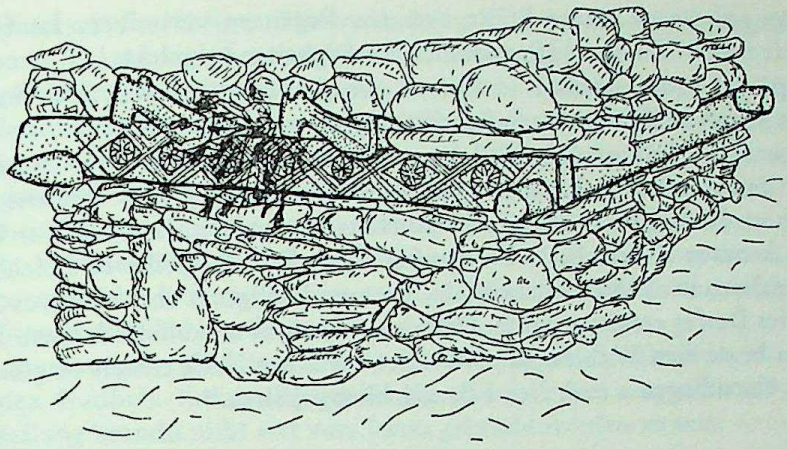


Abb. 10. Heiligtum des Sajigor in Rumbur, zur Aufnahme eines heiligen Gegenstands bestimmt. Zwischen den beiden Tierköpfen stecken Wacholder- und Steineichenzweige (Frontlänge etwa 2 m).
Zeichnung Eiwanger nach einer Aufnahme von P. Snoy.

dings hören wir in diesem Zusammenhang von einem Imratempel. Imra soll den Gott Inthr, d. h. Indra, vertrieben haben.[82]

c) Varin

Im Gegensatz zu Sajigor ist *Varin* eine Gottheit, die im Süden des Kalashlandes zu Hause ist. Morgenstierne berichtet, daß der Gott Indr unter den Kalashnamen *In Warīn* in Urtsun und *War'in(-dr-)* in Birir verehrt werde.[83] Schomberg besuchte das Heiligtum dieser Gottheit in Birir und fand es vom üblichen Typ, das heißt, eine hohe Planke, in deren Zentrum eine Öffnung war, erhob sich über einem rohen Unterbau aus Steinen. Zwei geschnitzte Pferdeköpfe überragte sie. Nicht weit darunter lag die Stelle des Opferfeuers, daneben erhoben sich heilige Bäume, und zwar Steineichen. Schomberg erklärt, der „Krieger Varin" *(Shura Verin)* gelte als mächtigste, gefährlichste und tyrannischste Gottheit des Kalash-Pantheons.[84] Männer, die durch einen Todesfall verunreinigt waren, durften sich der heiligen Stelle erst nach zwei Jahren wieder nähern. Machtvolle Schwüre wurden hier geleistet. Ein Frevler aus Bumboret, der einen Meineid getan hatte, starb eines jämmerlichen Todes.

82 *Robertson* 1896, S. 384, 388, 394.
83 *Morgenstierne* 1950–53, S. 163. *Varīn* < *apara-indra* „der unbesiegbare Indra" (Hinweis von *G. Buddruss*).
84 *Schomberg* 1938, S. 74 und 196–198.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Man opferte an dieser Stätte, um den Regen zu vertreiben. Im Herbst brachte man Wein dar.[85] Hier wurden Streitigkeiten beigelegt.

Siiger weiß, daß es auch in Urtsun einen Altar geben soll. Die Gottheit werde jedoch in Rumbur im Sajigor-Heiligtum verehrt.

Hussam-ul-Mulk erzählt, daß Varin ein Dorf vernichtete, das es gewagt hatte, ihm Hunde und Katzen zu opfern. Er verschonte jedoch eine alte Frau und ihren Neffen, die ihm mit Ehrerbietung begegneten. Ihnen gab er Gold, damit konnten sie das Birir-Tal kaufen. Dem Neffen erteilte er Befehl, mit Pfeilschüssen die Plätze zu ermitteln, wo man Heiligtum und Menstruationshaus des Dorfes errichten sollte. Der alten Frau gab er schließlich einen Ring, der bis heute zum Wahrsagen verwendet wird, der Neffe erhielt zu gleichem Zweck einen Bogen – auch dieser Brauch blieb erhalten.[86]

d) Mahandeu

Die weiteste Verbreitung im Kalashgebiet hat die Verehrung des Gottes *Mahandeu (Mahand'ēu)*, von dem Morgenstierne klargestellt hat, daß er dem Mon/Mandi der Kafiren entspricht.[87] Sein Name leitet sich von *Māha(n)deva* ab, was „großer Gott" bedeutet, ein Beiwort vieler indischer Götter ist und oft als Bezeichnung Śivas gebraucht wird. Schomberg[88] nennt Mahandeu einen Kriegsgott, aber auch den Wazir Sajigors und Varins. Seine Altäre weisen wenige Besonderheiten auf, vielleicht ist es kein Zufall, daß in Birir und im Batrik-Tal alte Platanen bei ihnen stehen. Siiger[89] hat eines der Heiligtümer als typisch beschrieben. Solche Stätten hatten wichtige Funktionen bei den Festen, beim Freischwören Beschuldigter, bei den Feiern für die vom Kampf heimkehrenden Krieger.

Der Prozeß der Aufspaltung eines von mehreren – konkurrierenden – Gemeinschaften an verschiedenen Orten verehrten Gottes in mehrere Gestalten ist bei Mahandeu besonders deutlich.[90] Man hat daher den Mahandeu von Batrik und den von Brun – beide im Bumboret-Tal – sowie den Mahandeu von Rumbur und den von Birir als Brüder aufgefaßt, wobei der in Batrik residierende den Ehrenvorrang genoß. Die Heiligtümer von Krakal und Palawanende wurden speziell mit ihm und nicht mit seinen Brüdern in Verbindung gebracht. (Darin spiegelt sich wohl die einstige Stellung Batriks als politisches Zentrum.) Der Mahandeu von Birir soll sich mit dem von Batrik zerstritten haben, er steht jedenfalls abseits. Angeblich seien die Brüder

85 *Siiger* 1956, S. 20.
86 *Hussam-ul-Mulk* 1974b, S. 82 f.
87 *Morgenstierne* 1950–53, S. 164.
88 *Schomberg* 1938, S. 78 f., 190 und 194.
89 *Siiger* 1956, S. 17 f.
90 *Friedrich* Ms., S. 590–596.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

zusammen mit den übrigen Göttern und den Peri durch die Luft fliegend ins Bumboret-Tal gekommen, um sich hier niederzulassen.

Siiger hingegen zeichnete auf, das Heiligtum in Rumbur sei der Ableger den Zentraltempels im Prasun-Gebiet.[91] Es sei ein kleiner Stein mit einer Inschrift an die Stelle gebracht und dort vergraben worden, wo sich heute das Heiligtum erhebt. Das heißt zunächst, daß die Fama von der religiösen Überlegenheit des Prasun-Gebietes bis nach Chitral reicht. Andererseits ist es natürlich durchaus möglich, daß der Mahandeu-Kult wirklich von den Kafiren übernommen wurde (wo er bereits im 17. Jahrhundert belegt, aber sicher sehr viel älter ist; darüber wurde bereits berichtet).

Mahandeu galt ähnlich wie Mon als Prophet, d. h. als Vermittler zur obersten Gottheit. Er ist allgegenwärtig und jederzeit ansprechbar.[92] Diese Vorstellung braucht nicht erst vom Islam gebracht worden zu sein.

e) Praba

Ohne identifizierbaren Partner im kafirischen Pantheon ist der Gott *Praba*,[93] über dessen Kult und Funktionen uns Schomberg eine gute Zusammenfassung gibt.[94] Es zeigt sich eine merkwürdige Ambivalenz. Praba war allgemein gefürchtet. Keine Frau durfte sich seinem Heiligtum nähern. Tat dies ein Mann, ohne gereinigt zu sein, mußte er den Gott mit dem Opfer mehrerer Ziegen beschwichtigen. Vor der Traubenernte zündete man in der Umzäunung des Heiligtums ein Wacholderfeuer an und band Trauben an die Pfähle. Wenn die Gärperiode beendet war, wurde wiederum ein Feuer entfacht, neuer Wein wurde in dieses Feuer und auf die Pfosten geschüttet. Erst dann durften die Menschen sich dem berauschenden Getränk hingeben.

Bei Siiger heißt es, daß Praba um Hilfe gegen Krankheiten und bei Überschwemmungen angerufen wurde.[95]

Nach Friedrich[96] brachte man anläßlich der Walnuß- und der Traubenernte dem Heiligtum einen Anteil dar, im übrigen aber scheint der Kult in Bumboret, wo Friedrich überwinterte, nicht besonders populär gewesen zu sein. Ein Informant erklärte steif und fest, er halte Praba für eine weibliche Gottheit.

Mit der Rolle, die Praba beim *Pru*-Fest spielte, werden wir uns noch beschäftigen müssen. Hier sei nur erwähnt, daß in einer Hymne dieses Festes das Waigalgebiet erwähnt wird, zweifellos ein Zentrum der Weinkultur Nuristans. Das könnte bedeuten, daß auch der Kult aus Südnuristan übernommen wurde, wo Edelberg noch auf höchst lebendige Erinnerungen stieß.[97]

91 *Siiger* 1956, S. 31 – also wohl des Imra-Tempels in Kushteki.
92 *Hussam-ul-Mulk* 1974b, S. 81.
93 *Morgenstierne* 1950–53, S. 166.
94 *Schomberg* 1938, S. 192–194 und 198.
95 *Siiger* 1956, S. 19 und 26 f.
96 *Friedrich* Ms., S. 488 und 513.
97 *Siiger* 1956, S. 26 f. *Edelberg* 1965, S. 158–176.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Von Praba wird *Rahistan Praba* unterschieden. Schomberg erklärt diese Gottheit, deren Heiligtum in Birir nahe beim Hauptaltar Prabas lag, als Beschützer der Ernte.[98] Heiliges Saatgut werde mit dem Blut der Opfertiere vermischt und vom Oberhaupt des Dorfes ausgesät. Erst dann dürfen auch die anderen Hausväter mit dem Säen beginnen.

Der mit Blut vermischte Weizen wird ebenfalls von Friedrich erwähnt.[99] Ergänzend heißt es, der Mann, der die erste Aussaat machen dürfe, müsse alljährlich neu bestimmt werden.

f) Weitere Fruchtbarkeits- und Hirtengötter

Wir hören nun – in einer von Wazir Ali Shah aufgezeichneten Sage[100] – von einem Heros namens *Bangulai,* der mit seiner Tante im Bashgaltal in einem Ort, der Majam hieß, lebte. Dieser Ort sei durch eine Überschwemmung vernichtet worden, als die Bewohner es wagten, vor dem Altar Prabas einen Hund zu opfern; die den Gott eifrig verehrende Tante aber und ihr Neffe wurden gerettet. Sie flohen aus dem zerstörten Gebiet und siedelten sich – nach Tötung eines Riesen – in Birir an, wo die Nachkommen des Neffen das Untertal heute noch bewohnen.

Bangulai soll seine Ziegen durch die Luft von einer Weide zur anderen geführt haben. Als er dabei aber seine Schwester einmal übersah, verfluchte sie seine Tiere, und sie verwandelten sich in Steine, die man heute noch im oberen Birir-Tal sehen könne.

Die Ziegen Bangulais wurden nun durch Eingreifen Prabas von Markhorböcken besprungen. Die 600 Markhors, die daraufhin geworfen wurden, habe er in einem großen Fest opfern wollen, aber andere Dorfbewohner wollten lieber lebendige Markhors als Anteil. Das mißfiel dem Gott, dieser Teil der Tiere entlief in die Berge. Die Nachkommen des Bangulai aber rühmen sich heute noch, Markhoropfer gebracht zu haben, sie heißen „Sharakat Nawai".

Auch einem Neffen des Bangulai soll das Kreuzen von Ziege und Markhor gelungen sein. Als dieser – sein Name war *Shurala* – den Winter auf den Hochweiden verbrachte, wurde er von einem weißhaarigen Alten mit Nahrung versorgt – nur stammte sie, wie sich nachträglich herausstellte, aus seinen eigenen Beständen, die er für seine Familie zurückgelassen hatte.

Bei Hussam-ul-Mulk[101] erfahren wir von einem Mann namens Bagorai, der über große magische Kräfte verfügte. Eines Tages war er zugleich mit seiner Herde verschwunden. Seine Tochter ging auf die Suche, fand schließlich die Tiere, aber nicht ihren Vater. Der Hirt erzählte dem Mädchen, ihr Vater habe

98 *Schomberg* 1938, S. 194.
99 *Friedrich* Ms., S. 542 und 687.
100 *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 80.
101 *Hussam-ul-Mulk* 1974b, S. 82.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sich im Ohr einer grünlichen Ziege versteckt. Sie begann, auf ihn zu fluchen, und deshalb verwandelte sich Bagorai in einen Stein und verlangte, jeder, der seine Ziegen verloren hätte, solle ihm ein Opfer bringen und ihn als *Grimor* anrufen. Der Name des Hirten lautete *Kasawar;* auch er hat einen Altar, bei dem Opfer hinterlegt werden.

Von Schomberg wird ein verzerrtes Traditionsfragment aus diesem Komplex überliefert, weil es der spöttischen Grundhaltung des Autors entgegenkam:[102] Ein reicher Sonderling namens Bangulai habe es durch betontes Hochspielen seiner Reinheit, d. h. durch Verscheuchen jeglicher Weiblichkeit, sowie durch sein spurloses Verschwinden erreicht, als Devalog Grimon anerkannt zu werden. Sein – allerdings bescheidenes – Heiligtum sei von einem reinen Bezirk umgeben. Wer es wage, sich in dem Talabschnitt mit einer Frau zu vergnügen, für den habe das fatale Folgen.

Aus diesen Erzählungen können wir wohl entnehmen, daß es eine Praba verbundene, aber ihm deutlich untergeordnete Heroengestalt gab, die einerseits als Stammvater eines Verwandtschaftsverbandes verehrt wurde, andererseit aber als Beschützer der Ziegen und Förderer ihrer Mischung mit den Markhors. Es ist verständlich, daß ein solcher Halbgott auch mit anderen höheren Wesen in Verbindung gebracht, ja identifiziert wurde, die für Jagd und Viehzucht zuständig waren.

Hirtengottheiten werden von Wazir Ali Shah erwähnt. Während der Herbst- und Winterperiode schützt *Sorizan* die Herden, dem man beim Winterfest danke, dann übernehme *Goshidai* dieses Amt bis zum *Pul*-Fest (d. h. bis zur Ernte, also für einen längeren Zeitraum). Ihm danke man beim *Joshi*-Fest.[103]

Hier ist vielleicht eine weitere, von Hussam-ul-Mulk mitgeteilte Erzählung anzuschließen:

Einst vermißte ein Hirte namens Masen einen Widder. Er entdeckte ihn, wie er von einem Schatten zum Dorf Veran[104] geführt wurde. Dort kam er in einen großen Raum, in dem die Götter versammelt saßen. Sie gaben ihm zwar seinen Widder Saradanz nicht zurück, reichten ihm aber einen Stein – Zaz –, der, in ein Heiligtum eingebaut, von jedem angerufen werden sollte, der auf der Suche nach seinen Ziegen war.

Man darf vermuten, daß der Name des Hirten Kasawar etwas mit dem Jagdgott *Kacawir (Kacaw'ir; Birir: Kacawᵒwēr)* zu tun hat, der von Morgenstierne erwähnt wird.[105] Schomberg und Friedrich schweigen sich über ihn aus, nach Siiger[106] lag sein Altar im Rumburtal in der Nähe des Sajigor-Heilig-

102 *Schomberg* 1938, S. 202 f.
103 *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 76.
104 Veran = Viron? d. h. Prasun. Vgl. *Robertson* 1896, S. 78.
105 *Morgenstierne* 1950–53, S. 166.
106 *Siiger* 1956, S. 19.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tums. Er war roh aus Steinen aufgeschlichtet, man verbrannte dort Wacholderzweige und Walnüsse und betete dabei um Jagdglück.

Hinter Grimor oder Grimon könnte sich der von Snoy erwähnte Gott *Ramon* verbergen.[107] Ein ihm dargebrachtes Opfer ist in einem von Snoy im oberen Bumborettal gedrehten Film festgehalten. Aufgabe dieses Gottes ist der Schutz der Herden, deshalb wird ihm vor dem Almauftrieb eine Ziege dargebracht.

Kaum zugehörig ist eine Notiz Friedrichs, nach dem Tode eines Kalash werde an einem bestimmten Baum von den guten und bösen Taten des Dahingegangenen gesungen. Bei dieser Zeremonie soll auch der Schamane eine wichtige Rolle spielen. Das dabei angesprochene höhere Wesen heiße *Ramun*.[108]

g) Ingau

Die von Morgenstierne erwähnte Gottheit *Ingau (Iŋgau)*[109] kommt in den publizierten Aufzeichnungen Siigers und Schombergs nicht vor. Bei Friedrich begegnet uns dieser Gott[110] mehrfach, ebenso kennen ihn Wazir Ali Shah, der ihn in Bumboret lokalisiert, und Hussam-ul-Mulk.[111] Es heißt, daß er bei bestimmten Riten neben Mahandeu und Kushumai auftritt. Er sei im besonderen für die Gesundheit zuständig und werde im Frühling (im Monat Kálasai) und im Sommer (im Monat Uchal) verehrt, und zwar von allen Kalash. Das zentrale Heiligtum soll bei Batrik liegen, also dem früheren politischen Zentrum des Kalashlandes. Als Gründer wird der Anführer Bula Sing genannt, der Krieger aus Wurshigum mitbrachte, um Raja Vai zu bekämpfen.

h) Jestak

Die weibliche Gottheit *Jestak (Jeṣtak)* kann nach Morgenstierne[112] mit der Disani der Kafiren gleichgesetzt werden. Er nennt sie eine „Göttin des Herdfeuers", sie ist aber mehr, sie verkörpert die Lebenskraft des Kalashvolkes in seiner Gesamtheit, aber auch die der einzelnen Sippen und Familien.[113] Sie ist e i n e Person und doch in allen Häusern und erst recht in den Versammlungshäusern anwesend. Die Kafiren haben die gleiche Idee mit dem Bilde eines gewaltigen, weitverzweigten Baumes zum Ausdruck gebracht. Von Männern wie Frauen wird sie gleicherweise verehrt. Jene Abwertung, der sonst

107 *Snoy* 1960a, S. 7.
108 *Friedrich* Ms., S. 520.
109 *Morgenstierne* 1950–53, S. 166.
110 *Friedrich* Ms., S. 467–488.
111 *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 71; *Hussam-ul-Mulk* 1974b, S. 81.
112 *Morgenstierne* 1947a, S. 243, und 1950–53, S. 164.
113 *Schomberg* 1938, S. 48, 58 und 72.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

weibliche Wesen unterliegen, scheint für sie nicht zu gelten. Sie ist die Beschützerin der Kinder, aber auch der gebärenden Frauen. Sie hütet das Haus, in dem ihr ein Bezirk besonderer Reinheit geweiht ist. Dort, wo sich die Sippe nicht in einem Privathaus, sondern in einem eigens zu diesem Zweck errichteten Gebäude versammelt, kann dieses als Tempel der Jestak aufgefaßt werden.

Ihr Symbol ist ein beschnitztes Brett, das oben durch eingesteckte hölzerne Widder- oder Pferdeköpfe geschmückt ist, in der Mitte sind Ornamente angebracht. Friedrichs Fragen[114] ergaben einmal, daß die Ornamente der eigentliche Sinnträger sind, ein andermal wurde eine solche Funktion den Pferdeköpfen zugewiesen mit der Konsequenz, daß jemand behauptete, Jestak erscheine als Pferd. Wenn man das ernst nimmt, müßte man freilich annehmen, daß das ganze Pantheon in Gestalt einer Schafs- oder Pferdeherde auftritt,[115] denn Tierköpfe gehören offenbar zum üblichen Schmuck der im Gelände verstreuten Heiligtümer – von Einheimischen und Chitrali Malosh genannt. Dann wieder hören wir, daß die Opfergaben – Milch und Quark – nicht auf das Brett selbst, sondern auf ein Zweigbüschel geschleudert wurden, das über dem senkrecht stehenden Brett hing, als sei das Büschel der eigentliche Sitz der Gottheit (vgl. Abb. 19).

Anders als bei den Kafiren sind keine Mythen aufgezeichnet worden, in denen sich das Verhalten der Göttin zum übrigen Pantheon niederschlagen würde. Einmal erfuhr Friedrich,[116] sie sei die Ahnfrau aller Gottheiten, ein andermal heißt es, sie habe ihren Kult begründet, als in grauer Urzeit noch Menschen und Götter zusammenlebten. Schon damals habe sie befohlen, zu einem Steineichenzweig um Gesundheit und Kindersegen zu beten, deshalb hänge ein solcher in jedem Haus am linken rückwärtigen Pfosten. Jestak sei eigentlich die Bezeichnung für den Zweig, der im Wohnhaus aufbewahrte heiße Ashechung-jestak. Man füge für jedes im Hause getötete Tier ein weiteres Reis hinzu. Das trockene Laub, das herabfällt, könne verbrannt werden. Bei bestimmten Zeremonien bestäube man das Büschel mit Mehl. Jestak sei übrigens keine Gottheit, sondern eine Peri.

i) Dezalik

Dezalik (Dezālik) heißt die Göttin der Geburt und der weiblichen Funktionen. Sie entspricht der Nirmali der Kafiren, gilt aber, wie sich schon dem Namen entnehmen läßt, als Schwester des Schöpfergottes.[117] Sie residiert im

114 *Friedrich* Ms., S. 787.
115 Da man an mehreren Stellen im Hindukusch erzählt, vor den Menschen wäre die Welt von Pferden bewohnt gewesen, ist das nicht ganz abwegig.
116 *Friedrich* Ms., S. 714 f.
117 *Morgenstierne* 1950–53, S. 165.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Geburts- und Menstruationshaus und hat dort ihr Symbol: In Brun war es ein beschnitztes Brett, in dem man eine freilich aufs äußerste stilisierte weibliche Gestalt mit überdimensioniertem Geschlechtsorgan sehen kann. Schomberg und Siiger[118] haben beschrieben, wie lange sich die Frauen jeweils in diesem Exil aufhalten müssen und welche Reinigungszeremonien Platz greifen, bevor sie wieder in ihre Alltagswelt zurückkehren dürfen. Bemerkenswert ist freilich, daß beim Menstruationshaus in Rumbur eine Steineiche stand, „Dezalik Bunj" genannt – d. h. ein überall sonst als heilig geltender Baum. Unter ihr wurden die totgeborenen oder bei der Geburt verstorbenen Kinder beigesetzt.[119] Männer dürfen sich diesem Bereich geradezu sakral gesteigerter Unreinheit – man könnte fast von einer Art Gegenheiligkeit sprechen – nicht nähern. Graziosi[120] gelang es dennoch, in einem unbewachten Augenblick einen solchen Bau zu betreten, ihn zu vermessen und ein Photo von einer Statue der Gottheit anzufertigen – was ihn in den Augen der Kalash wohl bis an sein Lebensende in den Stand der Unreinheit versetzt (vgl. Abb. 11).

Auch Dezalik wurden vor allem Früchte als Opfergaben dargebracht.

Friedrich erhielt die Auskunft, Dezalik sei nicht nur die Geburts-, sondern auch die Todesgöttin.[121] Sie bringe die Seele und hole sie auch wieder ab. Dem würde entsprechen, daß Geburtshaus und Friedhof gleichermaßen dem Bereich gefährlicher Unreinheit angehören. Andererseits aber erfuhr Friedrich,[122] daß die Seele von Paidagarau gebracht und wieder geholt wird. Er führe die Seele über die Totenbrücke.

k) Jach/Kushumai

Die Kalashgottheit *Jach (Jaç)* wurde mit der Kshumai/Kime der Kafiren gleichgesetzt.[123] Bereits Schomberg berichtet, die kafirische Bezeichnung verdränge die einheimische. Das findet man in den Notizen Friedrichs bestätigt.[124] Nach Schomberg[125] ist die Göttin für das Gedeihen der Felder zuständig, deshalb findet man ihre einfachen Altäre überall im bebauten Land verstreut. Sie ist aber auch am Feuerplatz gegenwärtig, über dem ein Büschel aus Steineichenlaub und Wacholderzweigen hängt. Schomberg sah ein Heiligtum in Gestalt eines Pfahles vor einer Felswand, deren natürliche Zeichnung als Symbol der Gottheit gedeutet wurde. Hier wurde bei der Saat und vor der Ernte ein Feuer angezündet, in das man Steineichen- und Wacholderzweige

118 *Schomberg* 1938, S. 45–47, 171, 185 und 196; *Siiger* 1956, S. 18.
119 *Schomberg* 1938, S. 171.
120 *Graziosi* 1961: zwischen den Dörfern Brun und Anish.
121 *Friedrich* Ms., S. 778.
122 *Friedrich* Ms., S. 715.
123 *Morgenstierne* 1947a, S. 244; 1950–53, S. 165.
124 *Friedrich* Ms., S. 607–609.
125 *Schomberg* 1938, S. 78, 180, 186.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

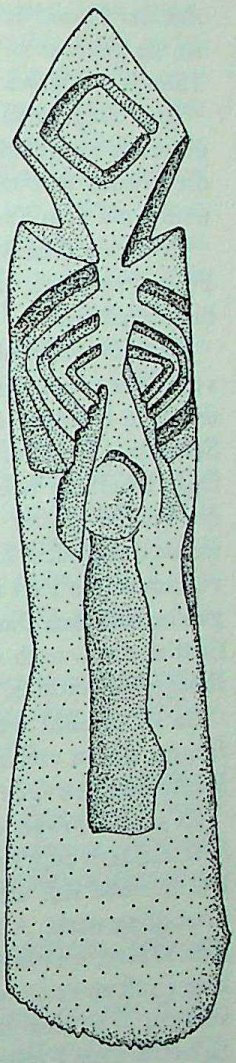


Abb. 11. Beschnitztes Brett, Symbol der Dezalik (?) im Bashali von Brun (Höhe 98 cm).
Zeichnung Eiwanger nach Graziosi 1961.

warf. Auch Mehl aus dem ersten Korn wurde hineingestreut. Weiter hören wir, daß *Kushumai* besonders für das Gedeihen der Obstbäume zuständig ist. Friedrich erfuhr in Batrik, wenn es während der Blüte regne, sammeln die Frauen getrocknetes Obst und tragen es in einer Prozession, an der auch die Männer teilnehmen, zum Versammlungsplatz von Batrik. Hier bleiben die Frauen zurück. Die Männer aber steigen den Berg hinauf bis zu der heiligen Stätte der Kushumai, hoch über den Feldern, die Junagr heißt.

Auch wenn eine Frau eine schwere Entbindung hat, steigt ihr Mann zu dieser Stelle empor, um zu beten und Früchte darzubringen. Ebenso begibt

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sich der Mann, der zum Festkönig und Offizianten der Saatriten auserwählt ist, im Februar zu dem Heiligtum. Ihn begleitet aus jeder Häusergruppe des Tales je ein Mann.

Eine Ziege wird geopfert, Nüsse und getrocknete Maulbeeren werden dargebracht. Dann betet der Festkönig, daß die Bäume reiche Frucht tragen und die Frauen schwanger werden sollen. Ihren Abschluß findet die Zeremonie wieder auf dem Versammlungsplatz von Batrik, dem Jersu.

Zwischen dem Winterfest und diesem Opfer, heißt es weiter, sei es den Frauen verboten, höher hinauf in die Berge zu steigen und sich dem Heiligtum zu nähern.

Kushumai scheint vor allem den stimulierenden Aspekt des Weiblichen zu verkörpern und entspricht damit am ehesten den *ḍākinī*-artigen Geistern im östlichen Dardgebiet. Dazu paßt, wenn wir bei Friedrich lesen,[126] wer einen Schneeleoparden erlegt habe, müsse ein Fest geben, zu dessen Verlauf eine Opferhandlung beim Bergheiligtum der Kushumai gehöre. Auch diejenigen, die Feinde getötet hätten, würden dort geehrt. Allerdings, heißt es weiter, werde dabei nicht Kushumai, sondern es werden die Stätte selbst und die dort versammelten Peri angerufen. Aber auch das paßt wieder zu den Vorstellungen im östlichen Dardgebiet: Da sind es die Peri aus dem Gefolge der Großen Göttin, die – noch mit der weißen Kappe der Unverheirateten – Jäger und Krieger aufstacheln.

So ist es nicht weiter erstaunlich, daß der nationale Schmuck der Kalashfrauen, die in vielen Bahnen mit Kaurischnecken besetzte Haube, auf Befehl Kushumais getragen wird.[127]

Es ist die Frage, ob nicht nur der heute sich ausbreitende Name der Gottheit, sondern auch deren Konzeption von den Kafiren übernommen worden ist. Dafür ließe sich anführen, daß die Gottheit unter den „Devalog" wie ein Fremdling wirkt. Allerdings entspricht diese Sonderstellung ganz ihrem innersten Wesen, sie hat ja die ungebändigte Natur und das Weibliche als elementare Kraft zu verkörpern. Auffallend gering – im Vergleich zu anderen Dardvölkern – ist ihre Beziehung zu Wildtieren, aber das könnte man durch die Existenz eines Kreises männlicher Jagd- und Hirtengötter erklären.

l) Balumain

Balumain ist vermutlich die interessanteste Gottheit des Kalash-Pantheons. Leider wissen wir nichts über die genaue Bedeutung seines Namens. Morgenstierne hat im Rumburtal gearbeitet, wo er keine erhebliche Rolle spielt.[128]

126 *Friedrich* Ms., S. 701; S. 607–609.
127 *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 77; *Schomberg* 1938, S. 78.
128 *Morgenstierne* 1947a, S. 240.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Die Angaben bei Schomberg lassen auf einen im Bumborettal, beim Dorfe Kandarisar, verbreiteten Lokalkult schließen.[129] Man zeigte ihm einen roten Fleck auf einem Felsen und bemerkte, das sei die Spur, die der Huf von „Balamahins" Pferd hinterlassen habe. Ein anderes, ein graues Mal auf dem Felsen, galt als sein eigener Fußabdruck. Offenbar wurden hier Opfer dargebracht, denn Schomberg sah in der Nähe eine Feuerstelle. Dazu erzählte man ihm, Balamahin, ein Engel oder eine Gottheit, habe vor vielen Jahren im Dezember Kandarisar[130] besucht, um die Felder zu segnen und seinen vielen Verehrern eine reiche Ernte zu schenken. Unglücklicherweise habe man aber die nächtlichen Geräusche mißverstanden und die Hunde auf ihn gehetzt. Der Gott ließ durch einen Schamanen den Dorfbewohnern verkünden, nicht Segen, sondern ein Fluch läge auf ihnen. Am Ende seien alle zugrunde gegangen.

Balamahin werde auch jetzt noch beim Winterfest verehrt. Jeder Hausvater schlachte ihm zu Ehren zwei bis drei Ziegen. Das Blut der Tiere werde in ein vorher entfachtes Feuer gespritzt. Einen eigenen Altar hatte er offenbar nicht, so daß man die Tiere im Wohnhaus oder an irgendeiner anderen geeigneten Stelle schlachtete. Schomberg wollte mehr über diese Gestalt wissen, traf aber den Schamanen des Bumborettales, von dem er weitere Auskünfte erhoffte, nicht mehr an.

Siiger, der sein Standquartier im Rumburdorf Balanguru aufgeschlagen hatte und von dort aus wiederholt die anderen Täler besuchte, erwähnt – zumindest in seinem Vorbericht – nichts über diesen Komplex.

Um so erstaunlicher ist, wie umfangreich die Auskünfte sind, die Friedrich und Snoy über Balumain erhielten. Allerdings blieben sie einen ganzen Winter über im Bumborettal, von wo aus sie Exkursionen unternahmen. Es wurde ihnen auch immer wieder versichert, daß man ihnen ein besonderes Geheimnis anvertraue.

Offensichtlich handelt es sich n i c h t um eine vom gesamten Volk der Kalash gleichmäßig anerkannte und verehrte Gottheit.

Überwältigend ist der Reichtum an mythischen Elementen, der uns in diesem Komplex entgegentritt. Wir stellen ihn im folgenden dar, auch wenn wir in Kauf nehmen müssen, daß die unumgängliche Systematisierung ein wenig den Eindruck der Unmittelbarkeit, den man aus den Aufzeichnungen Friedrichs gewinnt, verwischt: Hier liegt eine noch offene und sich rasch entwikkelnde Konzeption vor, in der sichtlich alte und älteste Traditionen mit neu hinzugetretenen Ideen vermischt werden.

Balumain soll nach Friedrich aus dem Westen, d. h. aus dem Bashgaltal, nach Bumboret gekommen sein.[131] Andererseits soll aber das mythische Ursprungs-

129 *Schomberg* 1938, S. 184 f.
130 *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 78: Kandisar.
131 So auch nach *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 78.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

land der Kalash, mit dem er ebenfalls in Verbindung gebracht wird, im Osten oder Süden liegen. Einig ist man sich darüber, daß er stets hoch zu Roß erscheint. In den Liedern, die ihn feiern, tritt er aber auch selbst in Pferdegestalt auf. Ganze Almregionen weidet er ab, man zählt sie namentlich auf. Diese Lieder gelten als geheim.[132] Aber nicht genug damit, es blieb lange offen, ob Balumain männlich oder weiblich sei. Erst allmählich legten sich die Gesprächspartner Friedrichs darauf fest, er sei männlichen Geschlechts. Dann aber heißt es wieder von ihm, er sei männlich, wenn er sich nach rechts neige, weiblich bei einer Wendung nach links.[133] So nähert er sich, von seinem Hund begleitet, der den Menschen als Fuchs erscheint. Die sieben Devalog, deren Altäre im Kalashland liegen, erwarten ihn. Mit ihnen steigt er nach Krakal hinab. Damals lagen an der Stelle des heutigen Dorfes nur die Stallungen eines Mannes namens Ladoshi, der in Batrik hauste. Der bewirtete ihn mit getrockneten Trauben und Wein. Balumain ließ ihm als Dank ein Zicklein und zwei Ähren zurück und zog nach Kamadeo weiter, damals ein stattliches Dorf. Als die Bewohner ihre Hunde auf ihn hetzten, brachte er mit einem Peitschenhieb das Dorf zum Einsturz[134] – das entspricht wohl der von Schomberg notierten Episode.[135] In Kandarisar traf er dann einen Schamanen, von dem ließ er sich die im Zorn verlorene Peitsche zurückholen. Die Leute von Batrik hatten sieben reine Knaben ausgewählt, die begrüßten Balumain oberhalb des Dorfes. Dort verbrachte er die Nacht. Sie sangen für ihn, und am nächsten Morgen waren sie verschwunden. Er hatte sie mitgenommen, weil sie so rein waren und sein Wohlgefallen erregten. (Seitdem schickt man trotz aller Verehrung nur mehr Männer und ältere Knaben zu jenem Baum.) Balumain hatte Ladoshi vielerlei Wissen anvertraut: Wie man Wacholderfeuer anzündet und wie man die Saatzeremonie für den Weizen durchführt und dabei das Blut des Zickleins (ursprünglich jenes Tieres, das er mitgebracht hatte) verwendet. Diese Zeremonie durchzuführen ist ein Ehrenvorrecht der Nachkommen Ladoshis geblieben, denn aller Weizen stammt von den beiden Ähren ab, die Balumain mitgebracht hat. Er fordert deshalb auch von allen einen Weizentribut, Hushak genannt, der seinem Pferd als Futter dient.

Den Leuten von Batrik aber hinterließ Balumain die Weisung, wie in Zu-

132 Nach *Friedrich* Ms., S. 582a–f, wurde das Pferd von dem Schamanen Bodok recht phantasievoll beschrieben: mit Markhorhufen, goldenem Sattel und Geschirr, goldstrahlendem Kopf. Es soll vorne ein und hinten sieben Beine haben. (Bodok stand unter dem Eindruck der von *Friedrich* vorgetragenen Erzählung von Sleipnir, wollte sie übertrumpfen, aber unter Berücksichtigung der „heiligen Zahl" sieben. Persönl. Mitt. *Snoys*.)

133 Der Zusammenhang mit Vorstellungskomplexen im östlichen Dardgebiet, etwa den Liedern des Saatfestes von Yasin, wurde bereits von *Müller-Stellrecht* 1973, S. 248–259, gesehen.

134 Nach *Wazir Ali Shah* traf Balumain die Hunde mit seiner Peitsche. Es entstand ein Blitz, der einen Teil des Dorfes Kandisar vernichtete (1974b, S. 78).

135 S. oben S. 353.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

kunft das Winterfest (Chaumos) zu feiern sei, bei dem er alljährlich seinen Besuch wiederholt: Unreine und Uneingeweihte darf man nicht zulassen. Kalash aus anderen Dörfern oder gar Tälern müssen hinter den Leuten von Batrik zurückstehen. Die früheren Regeln der Devalog, zu deren Ehren man auch heute noch in Birir und Rumbur das Fest feiert, sollten nicht länger gültig sein. Im Mittelpunkt darf kein von Menschenhand erbautes Heiligtum mehr stehen, nur noch der Tok-Baum. Während des Festes sollten sich die Menschen in zwei Parteien teilen, die einen hätten als Reine die würdigen Lieder der Vergangenheit zu singen, die anderen aber wilde, leidenschaftliche, ja obszöne Lieder mit ganz anderem Rhythmus. Trommel und Flöte seien verboten, es genüge die menschliche Stimme. Auf dem Höhepunkt des Festes werde Balumain seinen Segen über sieben Knaben ausschütten, der Segen werde weiterfließen zur ganzen Gruppe der Reinen. Das möge die Unreinen aufstacheln, sie sollten ihren Anteil fordern. Wenn es dann zum Kampfe käme, hätten die Reinen sich zu verteidigen. Bei den Klängen des *Nangairo*-Gesanges verschütte alsbald Balumain die ganze Fülle seines Segens und verschwinde. In diesem Augenblick aber habe der Widerstand der Reinen zu erlahmen. Die Unreinen sollten sich der Knaben bemächtigen. So trete jene Vermischung ein, die Fruchtbarkeit und Leben für die Zukunft garantiere. Nun könne man in die Dörfer heimkehren und auch von den anderen Göttern Abschied nehmen.

Ebenfalls in Batrik hat Balumain eine Saatzeremonie eingesetzt. Sie obliegt dem Roigundik, einem alljährlich bestellten Funktionär. Nach Snoy[136] ist er nicht nur Feldhüter (wie ein Urir), an seiner Segenskraft hängt auch das Gedeihen der Feldfrüchte.

Übrigens war Balumain nur bei seinem ersten Besuch sichtbar. Jetzt spürt man allein die gewaltige Gegenwart des Gottes.

Die Stärke der Kalash liegt allgemein nicht in der verbalen Ausgestaltung ihrer religiösen Gefühle. Ihre tiefsten Erlebnisse haben sie ersichtlich beim Tanz, beim Anblick rinnenden Opferbluts und beim starken Duft brennenden Wacholders. Analysiert man den Bedeutungsgehalt ihrer Riten, dann stößt man auf mächtige Motive archaischer Prägung. Der deutsche Ethnologe Baumann hat in den Naturvölkern Traditionsträger altorientalischer Priestergemeinschaften gesehen, die um die Lösung der Rätsel des Geschlechts und um die Möglichkeit der Vollendung in der Bisexualität rangen. Aber es wäre wohl zu simpel, das Überleben orientalischen Glaubensgutes bereits als alleinige Erklärung für die Eigentümlichkeiten Balumains zu betrachten.

Zunächst einmal mag die Bisexualität Balumains damit zusammenhängen,

136 Mündl. Information. Da man sich nicht über andere Bewerber einig werden konnte, hat man *Snoy* im Winter 1955/56 zum Roigundik gemacht, ohne daß er das wußte. Die Ernte fiel gut aus, das hat sich bei späteren Besuchen sehr zu seinem Vorteil ausgewirkt.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

daß er Elemente verschiedener Gottheiten in sich aufgenommen hat, die er verdrängte, zumindest einer männlichen und einer weiblichen:

Der Platz beim Tok-Baum, bei dem die Knaben ein Feuer anzünden, heißt, wie Snoy erfuhr, *Indrunkot*.[137] An anderer Stelle erwähnt Friedrich, der Tok-Baum gehöre eigentlich einem Bruder Balumains, sein Name sei *In*, er sei der Herr der Rinder. Zweifellos handelt es sich dabei um den Gott *Indr* = *Indra*, von dem Morgenstierne[138] angibt, er werde bei den Kalash *In* oder auch *Warīn* genannt. Diese „Verwandtschaft" kann eigentlich nur bedeuten, daß Balumain Indras Platz okkupiert hat.[139]

Eine ähnliche Verdrängung oder Durchdringung läßt sich aber auch hinsichtlich Kushumais feststellen, und damit könnten die Aussagen über den weiblichen Charakter Balumains zusammenhängen. Wir hören, daß der Schamane, wenn er am Tok-Baum in Trance fällt, Balumain als Kushumai anspricht. Erinnern wir uns, daß eigentlich diese Gottheit für Fruchtbarkeit und Zeugung zuständig war und daß der Festkönig, von dem es jetzt heißt, er sei von Balumain eingesetzt worden, Riten vollzieht, die eigentlich ihrer Verehrung dienen. Der Verdrängungsvorgang dürfte sich in der Erzählung niederschlagen, Kushumai sei nicht zum Empfang Balumains erschienen, sie blieb abseits auf ihrem Berg. Als sich der fremde Gott aber nach ihr umwandte, wurde er selbst zu Kushumai. In seiner weiblichen Erscheinungsform wird er mit Kushumai angeredet.[140]

Jedoch auch das Verhältnis Balumains zu den anderen Göttern ist nicht problemlos. Mahandeu hatte ihn seinerzeit um die Herrschaft betrogen, als die Götter miteinander auf der Shawalo-Weide schliefen. Balumain nahm dies hin, er zog sich in das Ursprungsland der Kalash, nach Tsiyam, zurück, um nur einmal im Jahre wiederzukehren. Aber wir hören jetzt weiter, daß die eigentlich Geschädigten die Menschen gewesen sind. Wäre Balumain nicht gekränkt worden, hätte er die Menschen gelehrt, wie sie sich begatten sollen, d. h. er hätte den Geschlechtsakt als heilige Handlung angeordnet. So hat er ihnen nur die Fruchtbarkeitsgesänge hinterlassen können.

Es wurde bisher versucht, die Eigentümlichkeiten Balumains aus der Verschmelzung mehrerer Göttergestalten zu erklären. Eine davon, und zwar vermutlich die großartigste, ist bisher nicht hervorgehoben worden: die der aus der Ferne kommenden, sich nur selten als Besucher offenbarenden Gottheit. Es gab eine solche in Südkafiristan, wie wir aus einer Notiz Massons wissen.[141] Auch bei Hussam-ul-Mulk[142] lesen wir, „Baro Mine" sei der älteste

137 *Friedrich* Ms., S. 567. 138 *Morgenstierne* 1950–53, S. 155.
139 *Friedrich* Ms., S. 567 f. und 600.
140 Hier könnte mitgespielt haben, daß auch die Kalashreligion die Tendenz zeigt, die Bedeutung weiblicher Gottheiten zu reduzieren – vermutlich unter islamischem Einfluß.
141 *Masson* 1844, I, S. 234, zit. nach *Müller-Stellrecht* 1973, S. 250.
142 *Hussam-ul-Mulk* 1974b, S. 81.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aller Götter, er käme immer nur kurz, von Engeln begleitet, deren Pferde verschiedene Farben haben.

Vielleicht ist es besser, die Verschmelzungshypothese zu relativieren. Man könnte den Standpunkt vertreten, daß Indra und Kushumai nur verdrängt werden konnten, weil der sie ersetzende Gott eine enorme Spannweite aufwies. Ist hier eine Göttergestalt im Spiel, die auf Dionysos zurückgeht? Oder ist etwa die Sage vom Zug des Dionysos nach Asien entstanden, weil die Griechen in ihrer frühen Diaspora – die bis Baktrien reichte – auf Vorstellungen stießen,[143] die zwar lokal entstanden waren, ihnen aber bekannt vorkommen mußten?

Woher kommt z. B. die Vorstellung, auf Geheiß Balumains werde während des Winterfestes die Einheit der Natur hergestellt? Das erinnert an die Panspermia der Gnosis und noch mehr an die Vermischung *(gumēčišn)* der zervanitischen, zoroastrischen und manichäischen Gedankenwelt.[144] Helmut Hoffmann hat einmal geschrieben, in den Bergen Nordwestindiens hätte sich altes und ältestes Gedankengut bis zum heutigen Tag erhalten. Er zählt auf:[145] „Hellenismus im weitesten Sinne, Einflüsse griechischer wissenschaftlicher Theorien und gnostischer Systeme, antike Mysterienreligionen, sodann die nationaliranische Religion in ihrer orthodoxen, wie in der häretischen, zurvanistischen Form, selbstverständlich auch der Islam."

Stehen wir hier nicht vor einem konkreten Beispiel des Weiter- oder Wiederauflebens solcher Gedankensysteme, die auf verschiedenen Wegen, auch als schriftlich fixierte Traditionen, aber ebenso als Geheimwissen bestimmter Berufsgruppen in die Berge gelangt waren? Bereits bei der Darstellung der Weltanschauungsbasis der Kalash waren wir auf eine derartige Schicht gestoßen. Natürlich ist wiederum an eine Vermittlung durch Ismaeli zu denken,[146] deren Geheimwissen sich in Texten niederschlägt, die vor kurzem von Forschern im sowjetischen Teil des Badakhshan entdeckt und publiziert worden sind. Aus einem solchen Traditionsstrom hat schon Lentz den Körperteilkalender abgeleitet, den er bei verschiedenen Hindukuschvölkern beobachtet hat.[147] Er hat bereits die Frage aufgeworfen, ob nicht hinter der Gestalt des Mon/Mahandeu manichäische Glaubensvorstellungen stehen. Aber das soll uns nicht den Blick für die Möglichkeit versperren, daß hier noch ältere Traditionsströme wirksam geworden sein könnten.

Es sei noch erwähnt, daß Friedrich mit drängend wiederholten Fragen nach der Bedeutung des Namens Balumain offenbar eine Fülle von Volksetymologien ausgelöst hat. Sie können hier nicht behandelt werden. Ich geriet selbst

143 *Jettmar* 1973, S. 203.
144 *Widengren* 1965, S. 218, 303 f.
145 *Hoffmann* 1956, S. 40.
146 *Bertel's* 1970.
147 *Lentz* 1939, S. 155 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

in die Versuchung, eine Verbindung mit dem Kati-Wort *B'elimo*[148] herzustellen, was „guter Mann" bedeutet, oder auch zu *belim 'ēyo*, was „du bist groß" bedeuten soll. Es handelt sich um Anrufungsformeln. Immerhin wäre es möglich, daß eine solche Anrufungsformel zum Götternamen umstilisiert wurde.

Es ist klar, daß Balumain, der seinem Wesen nach geheimnisvoll ist und gebietet, man dürfe seine Kultlieder keinem Außenstehenden verraten, sich ausgezeichnet dazu eignete, mit dem geistigen Erbe einer reicheren Vergangenheit ausgestattet zu werden. Gerade deshalb muß hier abschließend hervorgehoben werden, daß sich nach Auskünften von Peter Snoy in den letzten Jahren eine überraschende Wendung im Balumain-Kult vollzieht. Als Snoy nach längerer Abwesenheit wieder ins Kalashland zurückkam, stellte er fest, daß seine Informanten nunmehr ohne Scheu von Balumain erzählen. Er ist mindestens im Bumborettal als oberste Gottheit anerkannt worden, sein Kult ist eine Selbstverständlichkeit. Wahrhaft eine erstaunliche Götterkarriere innerhalb der Spanne, die wir übersehen – insgesamt etwa 40 Jahre!

6. Geister und Dämonen

Eingangs wurde gesagt, daß es außerirdische Wesen gibt, die nicht ganz die Macht und Großartigkeit von Gottheiten erreichen. Morgenstierne erwähnt als deren Bezeichnung *Suchi (Sūči)*, die etwa unseren Feen entsprechen, dann die *Varōti*, die sich von den Feen durch Gewalttätigkeit und bösartigen Zorn unterscheiden, sowie die *Yuṣ* oder *Bhūt*, die er als Ahnenseelen erklärt.[149] Die Suchi sind offenbar mit jenen Bewohnern der unteren Himmel identisch, von denen es weiter heißt, daß sie sich auch auf den Gipfeln und in der obersten Talregion aufhalten. Die Kalash kennen ebenfalls die Vorstellung, daß sie dort das Edelwild – Ibex und Markhor – hüten, melken und gegebenenfalls auch schlachten.[150] Überraschend ist nur die Behauptung, daß ein Schneeleopard genauso wie der Mensch nur einen Markhor erbeuten kann, der bereits von den Suchi verzehrt und wiederbelebt ist. Von den Suchi heißt es weiter, daß sie sich zu den Opferhandlungen drängen, sie stehen in enger Beziehung zu den Schamanen. Im Verlauf der Feste werden sie gelegentlich durch besondere Opfer geehrt.

Bestimmte Berge sind offenbar ihre Lieblingssitze, sie sind in das für ganz Chitral geltende System der Feenresidenzen integriert. Niemand zweifelt, daß der Sitz der höchsten Feenherrscher auf dem Tirich Mir liegt.[151] Bei Birir

148 *Morgenstierne* 1950–53, S. 180 und 184.
149 *Morgenstierne* 1947a, S. 242: *šūči (?)* 1950–53, S. 165 f.: *Sūči* vgl. *Fussman* 1972, S. 157 f.
150 Mitteilung *Snoys*.
151 *Siiger* 1956, S. 18.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

liegt ein weißer Berg,[152] auf dem sie besonders gern verweilen. Wenn man bei einem See in der Almregion abgeschliffene Felsen findet, sagt man, daß hier die Suchi ihre Kleider waschen.[153]

Ein heiliger Bezirk der Suchi scheint das Bahuktal zu sein, das zum Bereich von Rumbur gehört.[154] Gleich rechts von der Talmündung liegt das Heiligtum *Sarsuchāiken* auf einer Anhöhe. Dort werden zweimal jährlich im November/Dezember und im April/Mai Zeremonien abgehalten. Das ganze, dahinter ansteigende Terrain gilt als rein. Jeder Verstoß gegen die damit zusammenhängenden Tabus bringt Unglück, vor allem Wolkenbrüche und Überschwemmungen. Im Oberteil des Tales, hinter einer Moräne, gelangt man zum See der Feen, *Bahuk-o-chat* genannt. Darüber ragt der Doderi-biyu empor, der als Schloß der Peri gilt. Unweit davon liegt ein noch stolzerer Gipfel, der Pălar. Hier soll eine der beiden Perikönigginnen Chitrals herrschen. Nur reine Knaben dürfen sich dem See nahen – jeder andere würde ohnmächtig werden. Die Weiden unterhalb des Sees hat man aufgegeben, da die Peri auf Verunreinigung durch den Menschen mit Schneestürmen und Wolkenbrüchen reagiert haben. Im Spätherbst steigen die Peri tiefer ins Tal hinab in das Gelände, das sie während des Sommers gnädig den Herden und ihren Hirten überlassen haben. Räumen die Hirten nicht rasch genug das Feld, dann werden sie unmißverständlich aufgefordert, schleunigst zu verschwinden.[155]

Der Hörneraltar *(Shingmou, Ṣiŋmōu)*, eine kleine Einzäunung, an der die Gehörne aufgehängt werden, ist nach Morgenstierne ein Zentrum des Markhorkults. Schomberg hingegen erklärt ihn als Heiligtum der Peri in ihrer Eigenschaft als Jagdhelfer,[156] wobei eine Notiz von ihm erkennen läßt, daß diese auch bei der Tötung von Feinden zuständig waren. Es steckte nämlich ein Stab im Boden, der das Erinnerungsmal für einen tapferen Mann darstellte, den Mörder eines Kati-Kafiren. Das hier gesprochene Gebet richtete sich neben Mahandeu auch an die Suchi und Varoti.

Diese höheren Wesen werden meist nebeneinander genannt, vielleicht weil die Varoti als männliche Partner der Suchi aufgefaßt werden. Schomberg[157] schreibt nämlich, Varoti heiße der auf dem Tirich Mir thronende Feenkönig, seine Königin sei Suchi und lebe auf den Palarhöhen – was außerdem noch impliziert, daß es in Chitral Berg-Paare gibt wie im östlichen Teil des Himalayasystems. Wenn heute die Varoti hauptsächlich als boshaft aufgefaßt werden, könnte das mit einer weitverbreiteten Tendenz im Dardgebiet zusammenhängen, die reinen Bewohner der Höhe dem weiblichen Geschlechte

152 *Friedrich* Ms., S. 706.
153 *Schomberg* 1938, S. 101.
154 *Schomberg* 1938, S. 80 f. und 173–178. Vgl. auch *Topper* Ms., S. 23.
155 *Wazir Ali Shah* weiß von einem Feensee *Duriko-Chhat* (1974b, S. 73), ihn aufzusuchen kann Segen, aber auch Unheil bringen.
156 *Morgenstierne* 1947a, S. 241. *Schomberg* 1938, S. 56, 64, 68, 176.
157 *Schomberg* 1938, S. 236.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

zuzurechnen. Ihre männlichen Partner werden dämonisiert oder verschwinden ganz aus dem Gesichtsfeld.

Man erzählte Friedrich[158] von Geistern, die die Gestalt kleiner Kinder annehmen können, ihr Oberkörper ist schwarz, die untere Hälfte blutrot. Sie hausen in einem See unter dem großen Berg Durik. In dem See liegen Silbergefäße. Ein mutiger Mann vermochte nach einem Ziegenopfer sogar zwei davon zu bergen, allerdings kostete das einem seiner Knechte das Leben. Die Gefäße schlagen aneinander und klingen, wenn ein Mensch stirbt.[159]

In anderen Erzählungen hören wir von Silbergefäßen, die ein Schamane aus dem Innern eines Berges holen konnte. Die Tatsache, daß Silbergefäße den Tod von Menschen ankündigen können, erlaubt die Vermutung, daß diese unheimlichen „Kinder" mit den von Morgenstierne erwähnten Totenseelen identisch sind.

Das Manuskript Friedrichs stellt einen solchen Zusammenhang nicht her, obwohl es an vielen Stellen von den Ahnen, den *Arua* (aus arabisch *arwāḥ*), berichtet. Im Verlauf des Winterfestes lädt man sie ein, ins Dorf zu kommen. Man bietet ihnen Speisen an. Eine ähnliche Zeremonie findet im Frühjahr statt. Bei all diesen Kulthandlungen spielen Frauen eine erhebliche Rolle. Unter „Bud" versteht Friedrich übrigens einen bösen Dämon, der Hungersnot ankündigt. Ein anderer soll Erdbeben auslösen.

Die Bezeichnung *Jach (jach)* wird auf eine ganze Kategorie von weiblichen Geistern ausgedehnt. Siiger nennt sie „spirits of the soil",[160] man könnte einfach von Herrinnen oder Eigentümerinnen bestimmter Plätze sprechen. Ihre Altäre liegen weit verstreut, auch auf den Almen, die man nur im Sommer aufsucht. Es handelt sich entweder um auffallende Felsen oder auch um roh aus Steinen zusammengesetzte Altäre. Stößt der Herde ein Mißgeschick zu, dann wendet man sich an diese Altäre (Snoy: *Angar vat jach)*.[161] Es ist daher nicht verwunderlich, wenn Hussam-ul-Mulk die Jach als Schutzgottheiten der Ziegen bezeichnet.[162] Vermutlich hängen diese lokalen Gottheiten irgendwie mit jener hohen Gottheit zusammen, die der Kshumai gleichgesetzt wurde. Bei anderen Dardvölkern pflegt man sie mit dem Gefolge der Göttin zu identifizieren.

158 *Friedrich* Ms., S. 578 und 706.
159 Im Astor-Tal erzählte man mir am 1. 9. 1973, ein Jäger habe einst in einem See zwei Kupfergefäße gesehen, die wie im Kampf gegeneinanderstießen. Er holte eines der Gefäße aus dem Wasser, daraus trat ein Knabe hervor, Dudóko, auf den ein wichtiger Sippenverband der Shin zurückgeht.
160 *Siiger* 1956, S. 18.
161 *Snoy* 1960a, S. 6.
162 *Hussam-ul-Mulk* 1974b, S. 82. Er schreibt allerdings *Zaz*.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

7. *Heiligtümer*

Im Verlauf der bisherigen Darstellung ist klargeworden, daß bei den Kalash ein Felsblock als Symbol bzw. als Aufenthaltsort einer Gottheit aufgefaßt werden kann. Bäume bestimmter Gattungen (Wacholder, Steineiche, Zeder)[163] vermögen die gleiche Funktion zu übernehmen. Auch Zweige genügen bereits, um das Numinose zu verkörpern. Opfer können auf Altären dargebracht werden, die aus unbehauenen Steinen aufgeführt sind. All das hat seine Parallelen bei den Kafiren, z. T. auch im östlichen Dardgebiet.

Eine Besonderheit der Kalash sind Heiligtümer unter freiem Himmel,[164] bei denen über einem Steinaufbau ein auf der Längskante stehendes Frontalbrett fixiert ist, das durch eine simple Holzkonstruktion gehalten wird. Das Brett ist in den meisten Fällen beschnitzt, zwei oder vier Pferdeköpfe überragen es, die sich waagerecht oder schräg nach oben gerichtet dem Beobachter entgegenstrecken. Im Steinaufbau oder im Brett ist stets eine Öffnung. Durch sie werden Opfergaben geworfen. Ersichtlich liegt dahinter das Jenseits, die Welt der Götter (vgl. Abb. 18).

Allerdings hören wir bei Siiger, Morgenstierne habe noch 1929 in dieser Öffnung ein rohes Schnitzwerk in Form eines Menschenkopfes gesehen. Der Name für ein solches Heiligtum lautet *Dur*.[165] Friedrich verwendet meistens die Khowarbezeichnung *Malosh*.

Manchmal liegen solche Anlagen isoliert im Gelände, so der Malosh Varins, den ich 1971 im Birirtal besichtigen und photographieren konnte. Er liegt auf einem schmalen, nach beiden Seiten hin steil abfallenden Grat, so daß hier kaum Platz für zusätzliche Anlagen oder auch nur eine größere Anzahl von Besuchern bleibt.

Andere Anlagen dieser Art bilden nur einen Teil des heiligen Bezirks. Vor dem Malosh gibt es Herdstellen, evtl. auch getrennt für blutige und unblutige Opfer,[166] eine ebene Fläche bietet den Schauplatz für die Tänze, die, wie wir noch hören werden, ein wesentliches Element des Gottesdienstes bilden.[167] Um den Schauplatz herum gruppieren sich wie in einer keimhaften Vorform des griechischen Theaters Bänke für die Verwandtschaftsgruppen, die sich hier versammeln. Zu Ehren der Stifter solcher Bänke werden reich beschnitzte Planken senkrecht aufgestellt.[168] Sie erzählen gleichzeitig von aufwendigen Festen, die bei der Errichtung vom Stifter für die Gemeinschaft veranstaltet

163 Z. B. *Friedrich* Ms., S. 658.
164 *Siiger* 1956, S. 17 f., *Schomberg* 1938, Abb. bei S. 186.
165 *Schomberg* 1938, S. 55 f. *Snoy* Ms. 1960, S. 4, gibt die Erklärung, das bedeute „Haus" einer Gottheit.
166 *Schomberg* 1938, S. 74.
167 *Schomberg* 1938, S. 55.
168 *Friedrich* Ms., S. 761.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

worden waren. Friedrich hat sich bemüht, Hinweise auf die Entschlüsselung der auf den Planken angebrachten Symbole zu geben (vgl. Abb. 20).

In manchen Fällen hören wir, daß das Heiligtum von einem Felsen überragt wurde, es wird berichtet, daß in den Riten ein mächtiger Baum (etwa eine Steineiche) eine bedeutsame Rolle spielt,[169] der sich innerhalb des heiligen Bezirks erhebt. Man könnte aus solchen Bemerkungen ableiten, daß die von Menschen errichtete Konstruktion nur eine Verdeutlichung und Steigerung des ursprünglich aus Baum und Fels bestehenden Heiligtums bezweckt. Snoy hebt, wohl mit Recht, hervor, der mit einer Öffnung versehene Malosh trenne den Bereich der Menschen von dem der Devalog — ich würde sagen: wie die Ikonenwand einer orthodoxen Kirche.

Es ist nun interessant, daß nicht alle Heiligtümer das Brett mit seinen Pferdeköpfen aufweisen und daß jene religiöse Reformbewegung, die im Aufstieg Balumains zur zentralen Gottheit ihren Ausdruck findet, bewußt auf solche Konstruktionen verzichtet hat. Man berichtete Friedrich, Balumain wünsche nur, im heiligen Tok-Baum verehrt zu werden. Er habe auch verboten, den zerstörten Malosh einer anderen Gottheit, die jetzt nur mehr als sein Statthalter aufgefaßt wird, wiederherzustellen. Andererseits wird von der Göttin Kushumai, die viele altertümliche Züge aufweist, ebenfalls hervorgehoben, sie werde in einem Heiligtum ohne Frontalbrett und hölzerne Tierköpfe verehrt.

Neben den eben dargestellten Grundtypen für bestimmte Göttergruppen finden wir in einigen Fällen individuelle Konstruktionen. Dazu gehört der von Morgenstierne[170] ausführlich geschilderte Shingmou (*Siŋmōu*, eigentlich „Horn-Girlande"), ein Gestell, das zum Aufhängen der Gehörne erlegter Wildziegen diente.

Das Heiligtum des Praba, *Prabal-un-grunrer* (es lag im Birirtal nicht weit von der gemeinschaftlich benutzten Weinpresse), entsprach zwar dem üblichen Typ:[171] auf der Längskante stehendes Brett mit Jenseitsloch und zwei überkragenden Pferdeköpfen, es stand auf dem flachen Boden in einem umzäunten Geviert, das dicht mit Steineichengehölz und Laburnum-Büschen bestanden war. Innerhalb dieser Anlage aber ragten dicht gedrängt zu dritt und zu viert bei etwa einem halben Meter Abstand in den Boden gerammte Stangen empor. Jede Gruppe entsprach einem Weiler. Kerben erleichterten das Hochklettern, denn beim Winterfest wurden sie mit Steineichenzweigen geschmückt. Es gab dann eine Zeremonie, bei der die Bewohner des Dorfes mit brennenden Wacholderästen um die Wette zu dieser Anlage liefen, um die Steineichenzweige in Brand zu setzen. Wer sie zuerst erreichte, für den bedeutete das Glück und Segen.[172]

169 *Siiger* 1956, S. 19. *Schomberg* 1938, Abb. bei S. 167.
170 *Morgenstierne* 1947a, S. 241. 171 *Schomberg* 1938, S. 192–194, 198.
172 *Siiger* 1956, S. 19. *Schomberg* 1938, S. 192 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

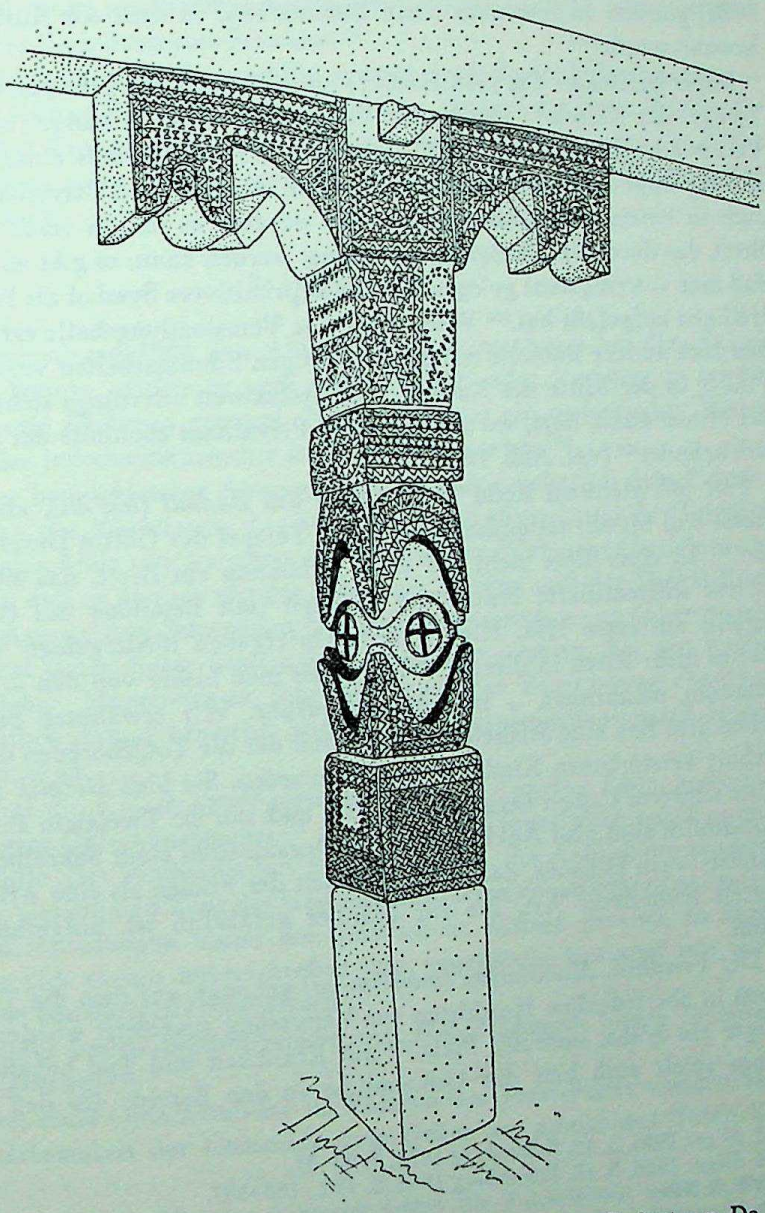


Abb. 12. Zentralpfeiler im Jestak-han, von besonderer kultischer Bedeutung. Da es immer wieder heißt, Peri hätten senkrecht stehende Augen, ist das Muster am Säulenschaft von Ethnologen als Augenornament gedeutet worden, zunächst ohne Bestätigung.
Zeichnung Eiwanger nach einer Aufnahme von M. Klimburg.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Sajigor-dur nannte man einen Steinaufbau, in dem ein Kultobjekt aufbewahrt wurde.[173]

Siiger bezeichnet das *Jestak-han (j'eṣṭak han)* als den einzigen überdachten Tempel der Kalash.[174] Das bedarf des Kommentars: Es handelt sich um eine Versammlungshalle, die durch Aufnahme des Kultsymbols einer Verwandtschaftsgruppe zu deren religiösem Zentrum wurde. Das Kultsymbol kann aber auch in einem Privathaus aufbewahrt werden: es ist ein reich beschnitztes Brett, das durch ein Zweigbüschel ergänzt werden kann; es gibt aber Indizien, daß man – wenigstens gelegentlich – das primitivere Symbol als Inbegriff des Heiligen aufgefaßt hat.[175] Wenn man eine Versammlungshalle errichtet, werden auch andere Bauteile mit symbolhaltigen Schnitzarbeiten verziert, so die Pfeiler in der Mitte des Raumes. Das Jestakbrett allerdings steht immer an der Hinterwand, dort, wo sich in jedem Privathaus ebenfalls der heilige Bezirk befindet[176] (vgl. Abb. 12).

Fast mit gleichem Recht könnte man das *Bashali (baš'āli)*, also das Geburts- und Menstruationshaus, als einen Tempel der Göttin Dezalik bezeichnen.[177] In einer Ecke steht auf einer Erhöhung ein Brett, das sich als eine extrem schematisierte Statue der Gottheit (mit Betonung des Geschlechtsorgans) auffassen läßt. Hier werden Opfergaben niedergelegt. Vermutlich gibt es mehr Riten in diesem Rahmen, als man bisher von den – wohl ausnahmslos männlichen – Informanten erfuhr. Wir erwähnten bereits, daß neben dem Bau eine Steineiche stand, unter der die Totgeborenen und bei der Geburt verstorbenen Kinder beigesetzt wurden. Sie hieß *Dezalik Bunj*;[178] es hätte schweres Unheil heraufbeschworen, auch nur ein Zweiglein abzubrechen. Tatsächlich sind also Anklänge an die Organisation eines Sakralbezirks vorhanden – ein Hinweis, daß die Unreinheit der Frauen als eine Art von Heiligkeit besonderer Art, die für Männer gefährlich ist, aufgefaßt werden kann.

Der Friedhof, *Mandanjau (māṇḍanjau)* genannt, auf dem die Toten meistens in oberirdischen Holzkisten zur Verwesung ausgesetzt wurden, ist nach Siiger ein höchst unreiner Platz,[179] mit Krankheit und Tod behaftet. Allerdings spielt auch hier das Unheimliche in den Bereich der den Männern

173 *Siiger* 1956, S. 19. *Schomberg* 1938, S. 52–57.
174 *Siiger* 1956, S. 16. *Schomberg* 1938, S. 72 f., 183–187.
175 S. S. 349.
176 Man könnte überlegen, ob nicht jedes Wohnhaus wenigstens manchmal als ein Ort der Heiligkeit aufgefaßt werden kann. Zweifellos war die Herdstelle von besonderer Bedeutung. Das Haus wurde bestimmt als Schutz gegen die Überirdischen empfunden, von denen wir hören, daß sie am Rauchloch erscheinen.
177 *Siiger* 1956, S. 18. *Graziosi* 1961.
178 *Schomberg* 1938, S. 171. Hinter *Bunj* verbirgt sich der übliche Name der Steineiche. Siehe S. 350.
179 *Siiger* 1956, S. 18.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

fremden und ihnen gefährlichen Heiligkeit hinüber. Deshalb haben Frauen ein besonderes Verhältnis zum Friedhof.[180]

Andererseits galten die Ziegenställe – meist oberhalb der Häuser gelegen – als reine, ja heilige Gebäude, in denen auch im Verlauf der Feste Riten vollzogen wurden. Frauen durften sie nicht betreten. Ein Mann, der die Nacht mit seiner Frau verbracht hat, muß sich einer Reinigung unterziehen, bevor er sie aufsucht.[181]

8. Offizianten

Als Morgenstierne 1929 den Ablauf des Frühlingsfestes bei den Kalash beobachten konnte, erlebte er noch einen Priester oder Vorbeter in seinem Amt, er wurde *Ištikavan* genannt. Neben ihm trat ein epileptischer Wahrsager auf, der jedoch eine ziemlich traurige Figur machte.[182]

Die später beobachtenden Autoren erzählen nichts mehr von dem Priester, der offenbar die Funktionen des Debilala der Kafiren ausübte. Hingegen haben wir eine Fülle von Angaben, die sich auf den Wahrsager beziehen und klarmachen, daß er ähnlich wie der Pshur der Kafiren und der Daiyal/Bitan der Gilgit Agency dem Schamanen Nordasiens entsprach, er ist daher im bisherigen Text unter dieser Bezeichnung eingeführt worden. Bei den Kalash heißt er *Dehar*. Morgenstierne führt ihn unter der Bezeichnung *Pshé* vor, was vermutlich darauf hinweist, wieweit der Akkulturationsprozeß bereits fortgeschritten ist.

Der Dehar der Kalash agiert meist im Laufe der großen Feste, besonders während ihrer Opferhandlungen.[183] Auch bei den Trauerfeiern spielt er eine wichtige Rolle. Der Wacholderduft des Opferfeuers, der Anblick des rauchenden Blutes, Gesang und Tanz der Umstehenden, seine vorausgehenden leidenschaftlichen Anrufungen lassen ihn plötzlich in Ekstase geraten, in deren Verlauf er sich ebenso unberechenbar und ungebärdig benimmt wie seine Kollegen bei den übrigen Dardvölkern.

Die weitaus besten Beschreibungen von Dehar-Séancen liegen in einem Artikel Siigers vor.[184]

Anläßlich einer Opferhandlung im Rahmen des Joshi-Festes wendete sich die Aufmerksamkeit der Gemeinde dem Dehar zu, sobald das Töten des

180 Nach *Snoy* (mündl. Mitteilung) wurden früher die Totenfiguren auf dem Weg zum Friedhof aufgestellt, erst bei zunehmender Bedrohung durch bilderstürmerische Moslems wurden sie im Friedhofsgelände selbst untergebracht in der – vergeblichen – Hoffnung, daß die Unheimlichkeit des Ortes die Schänder abschrecken würde.

181 *Snoy* Ms. 1960, S. 3.

182 *Morgenstierne* 1947a, S. 242 und 246.

183 *Schomberg* 1938, S. 171–175, 189 f., 201–204.

184 *Siiger* 1967, S. 73–81. Bild bei *Siiger* 1956, S. 22.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Tieres und die unmittelbar anschließenden rituellen Handlungen vollzogen waren. Siiger beschreibt, wie der Leib des Dehar, der dem Altar gegenübersteht, sich allmählich versteift und wie er dann in heftiges Zittern gerät, das als Zeichen der Besitznahme durch die Gottheit gedeutet wird. Schweiß bricht ihm aus, schließlich wird der ganze Körper von Konvulsionen geschüttelt. Dem schäumenden Munde entringen sich Worte oder Satzfetzen, die als Antwort der Gottheit auf die zuvor oder auch erst jetzt gestellten Fragen aufgefaßt werden.

Nach einigen Minuten beginnt der Dehar zu taumeln, alle Kraft und Konzentration scheinen ihn zu verlassen; er muß von den Männern aufgefangen werden, die hinter ihm bereitstehen. Völlig erschöpft, totengleich, liegt er auf dem Boden, dann erholt er sich und erhebt sich wieder, von den Männern unterstützt, wie aus tiefem Schlaf erwacht.

Bei einer Séance, die zu einer Leichenfeier gehörte, begann der in Trance geratene Dehar nach einer ganz ähnlichen Einleitung, bei der er sich dem Heiligtum zuwendete, herumzuspringen und wild um sich zu schlagen. Kuragierte Männer und Frauen versuchten, sich vorsichtig von hinten an ihn heranzuschleichen und seinen Rücken zu berühren, damit ein Teil des in ihm manifesten Segens – der wilden Naturkraft – auf sie überginge; glücklich zogen sie sich zurück. Schließlich kollabierte der Dehar, die Séance nahm das übliche Ende.

Die Devalog erscheinen dem Dehar auch im Traum, allerdings muß er sich dabei an einen reinen Ort zurückziehen, etwa in den Ziegenstall, fern von seinem Weibe – dann kann ihm die Zukunft offenbart werden.

Dementsprechend hören wir, daß auch er plötzlich, durch einen Berufungsakt der Gottheit, in sein Amt eingeführt wird, indessen nicht wie etwa bei den Shinasprechern in der Einsamkeit der Hochweiden, sondern während einer Opferhandlung. Das Amt ist nicht erblich, wohl aber sind bestimmte Familien für seine Übernahme prädestiniert.

Obwohl die Dehar der Kalash sehr stark in die Rituale der Gemeinschaft integriert sind, gibt es doch zwischen ihnen individuelle Wettkämpfe wie bei den Daiyal der Gilgit Agency und denen Baltistans. Es hat sich ersichtlich eine Literatur von Schamanen-Anekdoten entwickelt. Auch hier wird berichtet, daß erfolgreiche Dehar an den Fürstenhof berufen wurden und zu beträchtlichem Einfluß gelangten. In früheren Zeiten sollen sie das kriegerische Aufgebot begleitet haben, um es durch Verkündung des Sieges anzufeuern. Heute werden die Dehar vor allem befragt, um eine Krankheit oder gar eine Seuche zu bekämpfen. Sie stellen dann fest, wer eine bestimmte Gottheit beleidigt hat und wie man diese wieder besänftigen kann. In diesen Fällen muß vor ihrem Auftritt ein Opfer vollzogen werden.[185] Auch Diebstähle klären sie auf.

185 *Siiger* 1956, S. 21 f.; 1963.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

In allerjüngster Zeit soll sich die Zahl der Dehar drastisch verringert haben, angeblich gibt es im ganzen Kalashland nur noch zwei, die ihr Amt ausüben.

Es heißt, einer der großen Dehar habe es durchgesetzt, daß das Heiligtum Sajigor-dur von allen Dorfschaften verehrt wurde, nachdem einer der frühen Kalash-Könige, nämlich Raja Vai, das Kultobjekt, einen Dolch, im Bashgaliland erobert hatte.[186] Wir sahen bereits, daß Friedrich seine interessantesten Informationen von einem Dehar erhielt. Offenbar ist, wie bei den Shina-Sprechern, den Dehar die religiöse Führerrolle zugefallen, sobald die anderen Funktionsträger in ihrer Bedeutung reduziert wurden.

Während der Tänze, die einen wesentlichen Bestandteil der Feste bilden, können aber auch normale Sterbliche in Trance geraten. Sie erblicken nun eine der unzähligen Feen, die unsichtbar die feiernde Menge umschweben, und winden sich dann heulend, wie im Krampf, und schlagen um sich, so daß sie niedergehalten werden müssen. Schließlich kollabieren sie und fallen in Ohnmacht. Das kann Männern geschehen wie Frauen, ihre Geschlechtsgenossen müssen jeweils bereitstehen.[187] Siiger sah auch den Übergang in dieses Stadium der Besessenheit, er berichtet, daß manche der Ergriffenen ekstatisch wie in Trance weitertanzen und von den anderen in frommer Scheu beobachtet werden. Aber solche von den Feen Auserwählten gelten nicht als besonders heilig oder rein, sie bleiben Alltagsmenschen und nur für den Augenblick Begnadete.

Auch die Opfer konnten von jedem Mann vollzogen werden, dessen Reinheit nicht in Frage gestellt war – etwa durch eine Heirat verbotenen Grades. Temporäre Befleckung, so wie sie sich durch den Umgang mit Frauen oder auch mit Moslems ergab, mußte allerdings durch Reinigungszeremonien beseitigt werden. Die Vornahme von Opferschlachtungen durch Amateure dürfte übrigens erklären, wieso sich das erbliche Amt des *Pawajhow (Pawazhow)* bilden konnte: er war für das fachmännische Abhäuten und Zerlegen der geopferten Tiere verantwortlich.[188] Allgemein erhält man den Eindruck, daß bei den Zeremonien nicht so sehr der einzelne als vielmehr das Kollektiv in Erscheinung tritt. Die Zuschauer fungieren dabei wie der Chor im antiken Drama, ihre Ergriffenheit entlädt sich in den erwähnten Ekstasen.

Eine erstaunliche Ausweitung erfährt der Kreis der Offizianten durch die „reinen Knaben", *on jesta mozh* oder *oshnirudak* (Khowar)[189] genannt; wir haben sie bereits mehrfach erwähnt. Knaben, die noch keinen Kontakt mit Frauen gehabt haben, dürfen sich dem Heiligtum nähern und heilige Gegenstände berühren. Überall greifen sie aktiv ins Ritual ein. Man kann sagen, diese Unberührten stellen den eigentlichen Priesterstand dar. Das entspricht

186 *Siiger* 1956, S. 31; *Friedrich* Ms., S. 590.
187 *Schomberg* 1938, S. 61 und 56; *Siiger* 1967, S. 73.
188 *Schomberg* 1938, S. 75.
189 *Snoy* 1960a, S. 4; Ms. 1960, S. 3; *Schomberg* 1938, S. 72.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

einigermaßen der wirtschaftlichen Rolle der Knaben, ihrem Anteil an der Almwirtschaft, und stellt zweifellos ein glänzendes Mittel für die Enkulturation dar, speziell für die Weitergabe verbal nicht faßbarer Religionskonzepte.

Es wurde bereits berichtet, daß die Knaben einen großen Teil des Sommers (nach Topper abwechselnd je 20 Tage lang) als Hirten auf den Hochweiden verbringen. Dieser Aufenthalt in der reinen Zone erhöht ihre Heiligkeit ebenso wie der Kontakt mit den reinen und heiligen Ziegen. Junge Männer, die den ganzen Sommer auf der Hochweide verbrachten, gelten bei ihrer Rückkehr als voll des Segens. Im Birirtal beruhte auf dieser Basis die Institution der *Budalak* – einer Gruppe von zwei bis vier Jünglingen von besonderer Heiligkeit. Die Budalak konnten beim Pul-Fest, das der Rückkehr von den Almen folgte, sexuelle Rechte an den Frauen geltend machen. Sie bildeten so die Zeugungshelfer der Kalashgesellschaft. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß ähnliche Institutionen in der Gilgit Agency[190] existierten. In Hunza wurden analoge Rechte auch besonders verdienten Kriegern zuerkannt. Möglicherweise hängt damit zusammen, daß schließlich auch verheiratete Männer als Budalak ausgewählt werden konnten.[191] Staley gibt eine Beschreibung des heute noch abgehaltenen, offensichtlich in vieler Hinsicht verharmlosten Rituals. Übrigens wurde auch dieses Ritual in den großen Zusammenhang der Natur gestellt. Topper erwähnt,[192] daß die meisten Ziegenböcke kastriert wurden, nur solche gingen mit auf die Almen. Die Zuchtböcke blieben im Tal, so daß die Rückkehr der Herde von der Weideregion nicht nur eine Hochzeit der Menschen, sondern ebenso eine der Tiere bedeutete. Allerdings werden nach Staley die Budalak nicht mit den Ziegenböcken, sondern mit Widdern gleichgesetzt.

Gewisse priesterliche Funktionen scheinen sich im Zusammenhang mit dem Feldbau erhalten zu haben. Wir wissen bereits, daß die Saat erst nach einem Ritus begonnen werden durfte, den entweder ein Angehöriger aus einem mit besonderem Charisma umgebenen Geschlecht oder aber ein jährlich gewählter Festkönig – Roigundik – vollziehen mußte. Zur Aufgabe solcher Funktionäre, die alljährlich wechselten, gehörte auch, den Erntebeginn für die anderen Feldfrüchte und das Obst freizugeben. Zusammen mit einigen Gehilfen mußte er die Aufgabe eines Flurhüters übernehmen, d. h. Funktionen, die etwa dem Urir-Jast der Kafiren entsprechen. Von seinem Wohlverhalten hing aber sehr viel mehr ab: die Fruchtbarkeit der Felder.[193]

Auch Frauen durften Opferungen vornehmen, doch scheint es dabei immer um pflanzliche Nahrung, vor allem um getrocknetes Obst gegangen zu sein.

190 *Jettmar* 1965, S. 109 f., s. oben S. 266.
191 *Staley* 1964. Vgl. auch S. 392.
192 *Topper* Ms., S. 4.
193 *Snoy* Ms. 1960, S. 22.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

9. Religiöse Handlungen

Von den „gottesdienstlichen Handlungen" werden wir noch im einzelnen bei der Besprechung des Festkalenders hören. Hier sei vorausbemerkt, daß die vorliegenden, allerdings sicher nicht erschöpfenden Berichte kaum vom „individuellen" Gebet einzelner Personen erzählen, das im Islam und in anderen Hochreligionen eine so wichtige Rolle spielt. Wir hören auch kaum von einem kontinuierlichen Dienst bei den Heiligtümern. Die Verehrung, von der uns berichtet wird, stellt vielmehr ein durchaus soziales, oft periodisches Phänomen dar. Sie erfolgt zur Erfüllung bestimmter Anliegen,[194] vor allem aber markiert sie Beginn und Ende bestimmter wirtschaftlicher Tätigkeiten und Lebensabschnitte. Der gesamte Festkalender ist eng mit den unmittelbaren Bedürfnissen der Kalash-Existenz verknüpft.

Die genauesten Aufzeichnungen über Anrufungen, Gebete und Texte religiöser Lieder enthält vorläufig ein Artikel von Morgenstierne;[195] vermutlich wird die angekündigte Publikation von Siigers Untersuchungen eine erhebliche Ergänzung bedeuten. Die Notierungen und Übersetzungen im Manuskript Friedrichs sind nicht sehr exakt und bedürfen in vielen Fällen der Überprüfung. Snoy macht z. B. Andeutungen hinsichtlich der Musik, mit ihren großen Tonschritten mute sie den Europäer seltsam vertraut an. Eine Abbildung in der von Siiger verfaßten Broschüre[196] zeigt eine interessante Gebetsgeste: Der Dehar erhebt die Arme und streckt die Handflächen sich überkreuzend der über dem Heiligtum anwesend gedachten Gottheit entgegen.

Ganz besonders groß ist die Bedeutung des religiösen Tanzes. Er dient den einzelnen als Ausdrucksmittel, aber es engagiert sich auch die Masse des Volkes, Männer wie Frauen, jung und alt. Oft treten sie nach Geschlechtern getrennt in geschlossenen Reihen einander gegenüber. Es gibt Reigentänze, bei denen die Frauen einen äußeren Kreis um den der Männer ziehen, entsprechend ihrer geringeren Reinheit. Man formiert Schlangenlinien, die nicht abreißen dürfen, wie in manchen Kinderspielen Europas. Als bemerkenswerte Ausnahme im gesamten asiatischen Raum wird einmal der Paartanz erwähnt. Verhältnismäßig selten hören wir von geschmückten und mit Würdesymbolen ausgestatteten Vortänzern, wie sie z. B. Robertson[197] bei den Kafiren sah.[198] Aber das liegt vielleicht nur daran, daß die Kalashkultur die Zeit der großen Verdienstfeste und der Töterehrungen lange hinter sich hat. Als Würdesymbole werden uns neben Tanzäxten Stäbe von besonderer Ausgestaltung

194 *Topper* Ms., S. 14, erzählt von einem Opfer, das ein Mann darbringt, weil er seine Familie zum Zweck der Jagd und der Viehweide für einige Wochen verlassen will. Die sieben Opferbrote, die er herstellt, werden feierlich von seiner Frau verzehrt, ein achtes, kleineres, an die Söhne verteilt.

195 *Morgenstierne* 1947a.

196 *Siiger* 1956, S. 22, Fig. 3.

197 *Robertson* 1896, S. 220 f.

198 *Graziosi* 1961.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

beschrieben,[199] ja der Inhaber eines speziellen Amtes wird nach seinem Stab bezeichnet.[200] In anderen Fällen tragen alle Teilnehmer eines Tanzes oder einer Prozession Zweige in der Hand, die hinterher in den Abgrund geworfen werden, was wohl als Opfer zu deuten ist.

Die Tänze werden mit Singen, Pfeifen, Händeklatschen, aber auch mit Trommelschlag und Flötenspiel begleitet. Diesbezüglich scheint sich in der Spätphase der Kalashreligion eine puristische Strömung ausgewirkt zu haben. Im Bumborettal, wo Balumain auftritt, duldet er keine Trommeln zur Begleitung seiner Riten,[201] nur die menschliche Stimme ist ihm genehm.

Höhepunkt des Gottesdienstes ist stets das Opfer, ihm geht eine „Reinigung" der Akteure voraus. Es gibt gewisse Bereiche der Natur und bestimmte ihr zugeordnete Substanzen, die sich im Zustand permanenter Reinheit befinden: Neben den Berggipfeln, Wildziegen, die die Höhen bewohnen, und den ihnen verwandten domestizierten Tieren, also den Hausziegen, werden ausdrücklich das fließende Wasser, der Saft der Trauben, das Blut von Ziegen und Schafen, der Wacholder und das damit genährte Feuer, in begrenztem Maße auch andere Bäume und Gewächse genannt.[202] Die Menschen und ihre Geräte, vielleicht auch die Feldfrüchte, haben zwar vielleicht ein gewisses Maß an potentieller Reinheit, dieses muß aber vor dem Kontakt mit dem absolut Reinen, also dem Heiligen, noch bedeutend erhöht werden. Eine solche Reinigung kann am wirkungsvollsten mit Blut erfolgen, das häufigste Hilfsmittel aber ist Waschen mit Wasser, noch effektiver Baden des ganzen Körpers im Fluß. In bestimmten Fällen wird sogar verordnet, daß die Kleider gewaschen sein müssen – eine ziemlich rigorose Maßnahme, wenn man bedenkt, daß Ersatz nicht immer vorhanden war.[203] So reinigen sich die Frauen beim Verlassen des Menstruationshauses. Es ist klar, daß das im Winter nicht nur Heroismus, sondern auch eine gesunde Natur erfordert. Das Waschen der Kleider können sich vorübergehende Besucherinnen, etwa Hebammen, ersparen, wenn sie das Menstruationshaus gleich nackt betreten. Bei Männern, die in diesen Bezirk eindringen, heißt es, daß ihre Kleidung verbrannt werden muß.

Ähnliche Vollbäder können am Vorabend von Festen vorgeschrieben werden. Als reinigungsbedürftig gelten vor allem die, die einen Trauerfall in der engsten Familie zu verzeichnen haben.

Für die Opfernden genügt es allerdings, wenn Hände und Unterarme gewaschen sind. Sie dürfen dann mit keinem profanen Gegenstand mehr in Berührung kommen und werden deshalb hochgehalten – in der uns vertrauten Chirurgengeste. Gewaschen werden das Messer und die verwendeten Gefäße.[204]

199 *Morgenstierne* 1947a, S. 242.
200 *Snoy* Ms. 1960, S. 22.
201 *Snoy* Ms. 1960, S. 8.
202 *Friedrich* Ms., S. 646 f.
203 *Schomberg* 1938, S. 45–47, 171, 185.
204 *Snoy* 1960a, S. 7 f.; *Friedrich* Ms., S. 646–649.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ebenso wichtig ist die Reinigung mit Wacholderrauch. Mit dem brennenden Zweig in der Hand umkreist man den zu Reinigenden, aber selbst ein größeres Areal, ja ein ganzes Dorf. Auch der Wurf eines Astes über den Kopf der Person wird erwähnt. Hier hat man indessen den Eindruck, als würde die Zeremonie in eine Weihehandlung uminterpretiert. Zuschauer stoßen gleichzeitig das Wort *such* aus, das „rein" bedeutet, und unterstützen so die Wirkung.

Reinigende Kraft scheint auch Mehl zu haben; bei verschiedenen Gelegenheiten wird es verstäubt. Wiederum ist der Übergang zu einer allgemeinen Segensgeste deutlich.

Eine wichtige Voraussetzung, den Zustand der Reinheit zu erreichen, ist geschlechtliche Enthaltsamkeit. Gelegentlich wird auch Abstinenz von gewissen Nahrungsmitteln, z. B. Zwiebeln, gefordert.

Frauen können die Reinigungsriten ebenfalls durchlaufen, das heißt, daß sie nicht generell aus der sakralen Zone ausgeschlossen sind. Wir hören ja auch, daß sie selbst Opferhandlungen vollziehen.

Die wichtigsten Opferhandlungen bestehen zweifellos im Töten von Tieren; dieses kann jedoch nur von Knaben oder Männern vollzogen werden. Weitaus die beste Dokumentation bietet ein von Snoy aufgenommener und kommentierter Film.[205] Zu den Festen opfert man fast ausnahmslos Ziegen, nur ganz gelegentlich hören wir von der rituellen Darbringung von Schafen oder Rindern, die zuletzt genannten bei Verdienstfesten.

Es gehört zum Ablauf, daß ein Feuer entzündet wird, in das man Wacholderzweige, als Ersatz auch Zweige von Steineiche oder Zeder, legt. Mit einem brennenden Wacholderzweig in der Hand weiht ein reiner Knabe durch Umschreiten Schauplatz und Tier. Mehl und Milch werden ins Feuer geschüttet. Dann durchschneidet man dem Opfer die Kehle. Das ausströmende Blut wird sorgsam mit den Händen aufgefangen und auf das Heiligtum und ins Feuer gespritzt. Durch einen weiteren Schnitt und eine rasche Drehung wird der Kopf des Tieres abgetrennt und übers Feuer gehalten. Nach Topper preßt man den Kopf noch einmal an den Halsstumpf: entfährt dem Tier dabei ein Laut, dann gilt das als günstiges Zeichen. Der Kopf – der als Leckerbissen gilt – gehört den Knaben, die beim Opfer ministrieren. Der Rumpf wird sofort zerlegt und gekocht. Man verzehrt das Fleisch in einer Kommunionsmahlzeit meist an Ort und Stelle. Oft ist sie den Männern vorbehalten, Frauen bekommen nur einen Anteil, wenn man für sie weibliche Tiere dargebracht hat. Es heißt, daß speziell vor dem Jestak-Brett geschlachtete Schafe für die Weiblichkeit bestimmt sind.

Snoy hebt hervor, daß jede Schlachtung als feierlicher, sakraler Akt, als

205 *Snoy* 1960a, S. 7. Vgl. auch *Friedrich* Ms., S. 549–552; *Schomberg* 1938, S. 56 f. und 75; *Topper* Ms., S. 16 f.; *Siiger* 1956, S. 20.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sacrificium, aufgefaßt werde. Er nennt auch noch ein wichtiges Detail: der Opfernde muß immer einen kleinen Steineichenzweig bei der Hand haben, auf den etwas vom Blut des getöteten Tiers gesprengt wird.[206]

Das ist lediglich eine abweichende Anwendung des Prinzips, das einem Brauch der Gilgit Agency zugrunde liegt. Dort durfte kein Baum der Wildnis gefällt werden, ohne daß daneben eine Ziege getötet und Blut auf den Stumpf gestrichen wurde. Hier offenbart sich deutlicher als sonst der spirituelle Zusammenhang aller Gebirgsreligionen.

Wie in der Antike muß übrigens das Opfertier seine Bereitwilligkeit zum Sterben kundgetan haben – durch einen Laut oder ein Sich-Schütteln.[207]

Unblutige Opfer folgen oft dem gleichen Ablaufschema. Gelegentlich werden sie zugleich mit der Schlachtung durchgeführt, sehr häufig bilden sie deren Ergänzung.[208] Der eigentliche Akt des Opferns besteht darin, daß ein Teil der mitgebrachten und meist feierlich zubereiteten Nahrung gegen das Heiligtum und ins Feuer geworfen wird. Der Rest kann dann von denen, die dem Reinheitsgebot genügen, verzehrt werden. Als Offizianten dürfen zum Unterschied vom blutigen Opfer auch Frauen auftreten. Sehr häufig werden als dargebrachte Gaben Früchte genannt: Walnüsse, Weintrauben oder Maulbeeren. Handelt es sich um Brote, dann bildet bereits ihre Herstellung einen Teil des Rituals und muß daher gemäß den Erfordernissen der Reinheit vollzogen werden. Manchmal wird der Teig mit Nüssen versetzt. Die Form, die man ihm gibt, ist sinnbezogen, es gibt Gebildbrote, wie wir noch hören werden. Auch Wein und Milch werden geopfert, das Melken bleibt in solchen Fällen den reinen Knaben überlassen. Auch das dabei verwendete Gefäß wird einer rituell gültigen Säuberung unterzogen. Das Bestäuben mit Mehl ist wohl meist eine bloße Segensgeste. Hirsemehl, gegen das Rauchloch des Stalles und in ein Feuer gestreut, darf aber wohl bereits als Opfer angesehen werden.

Das Füttern von Krähen, ein Ritus bei verschiedenen Festen, gilt als Opfer an die Ahnen.[209]

Unter den Gaben werden Blumen erwähnt. Man bindet sie so wie die heiligen Zweige an die Pfeiler des Hauses oder steckt sie in die Ritzen der Wände wie der Heiligtümer. Beim Pul-Fest[210] tragen die Mädchen Blumenkappen, die trotz ihrer langwierigen Herstellung sehr rasch wieder abgelegt und in einen Abgrund beim Heiligtum geworfen werden. Auch mit Zweigen, die die Teilnehmer der Kulthandlungen mitbringen, verfährt man so.[211]

Vergleicht man die Angaben, dann wird klar, daß es anscheinend verschie-

206 *Snoy* Ms. 1960, S. 1 und 22. Analoge Hinweise bei *Topper* Ms., S. 16.
207 *Snoy* Ms. 1960, S. 22.
208 Zum folgenden vgl. *Friedrich* Ms., S. 782; *Graziosi* 1961, S. 3; *Morgenstierne* 1947a, S. 244; *Snoy* 1960a, S. 8 f.
209 *Friedrich* Ms., S. 784 f.
210 *Staley* 1964, S. 200.
211 *Morgenstierne* 1947a, S. 242–244; *Friedrich* Ms., S. 593.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

dene Möglichkeiten gibt, das in dieser Welt Existierende in eine „höhere" Sphäre gelangen zu lassen: Man kann es durch die Öffnung der Altäre werfen,[212] im Feuer verbrennen oder auch von allen oder nur einer bestimmten Gruppe innerhalb der Gemeinschaft verzehren lassen. Speisen, die Göttinnen dargebracht werden, essen hinterher gelegentlich die kleinen Mädchen. Aber auch, was die Rabenvögel fressen, landet in der anderen Welt und wird dort zum Anteil der Totenseelen. Indessen wird diese Vorstellung nicht streng durchgehalten: Beim Winterfest genügt es, die Speisen vor die Tür zu stellen, sie oder nur ihre Essenz werden dann von den Totengeistern konsumiert.

Von den Anrufungen und Gesängen, die zum Gottesdienst gehörten, war schon die Rede,[213] ebenso von der enormen Rolle, die der Kulttanz spielte und auch heute noch spielt. Dazu gehört in vielen Fällen (mit Ausnahme des Balumain-Kults) die Begleitung durch Instrumente, eine Flöte und eine oder zwei Trommeln.

Zu beachten ist, daß Liebeslieder obszönen Inhalts, zum Teil im Wettstreit zwischen Burschen und Mädchen gesungen, religiös relevantes Element von Festen sein können. Besonders in der Vorbereitungsphase des Winterfestes sind sie wichtig, die Gottheit selbst hat sie verlangt. Aber in der gleichen Zeit ist jeder Geschlechtsverkehr verboten. Es geht also um den Aufbau eines Spannungszustands.[214]

Zu den Kulthandlungen gehören im übrigen sportliche Wettbewerbe: Wettläufe, Erklettern von Pfählen und eine Fuchsjagd, bei der es bereits genügt, das verfolgte Tier zu sehen.

Ferner zählt dazu auch die erste Saat auf einem mit Wacholder vorher gereinigten und mit dem Blut eines Opfertieres geweihten Feld. Der Offiziant muß aus jener Verwandtschaftsgruppe kommen, die auf den ersten Besiedler zurückgeht, oder aber von dem Mann abstammen, dem sich die Gottheit offenbarte. Die Vertreter der übrigen Verwandtschaftseinheiten erhalten vom Beauftragten Balumains eine kleine Portion des mit Opferblut versetzten Weizens,[215] um ihrerseits eine zeremonielle Aussaat vor allen anderen ausführen zu können.

Eine wichtige Rolle spielt das Schaffen und Zerstören bildlicher Darstellungen. Im Verlauf des Winterfestes wird die Tanzhalle mit Tiermalereien geschmückt, wobei bestimmte Regeln eingehalten werden müssen. Männer dürfen Wildtiere darstellen, Frauen nicht. Schon das Bereiten der Farbe ist ein ritueller Akt. Außerdem werden für das gleiche Fest Gebildbrote gemacht, zum Teil unter Zusatz gemahlener Walnüsse. Die größte der Figuren stellt einen Markhor dar, der im Jestak-han, im Sippenhaus, aufgestellt und in einer

212 *Snoy* Ms. 1960, S. 4.
213 *Morgenstierne* 1947a, S. 242–244; *Friedrich* Ms., S. 593.
214 *Snoy* Ms. 1960, S. 6.
215 *Friedrich* Ms., S. 687, 542 f.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Art Zeremonialjagd durch Steinwürfe oder mit einem Pfeilschuß zerstört wird.[216] Wenn schließlich die rituelle Vertreibung der zuvor ins Dorf geladenen Wildtiergeister stattgefunden hat, zeigt der anzügliche Text eines danach gesungenen Liedes, welchen Stellenwert in dem ganzen Komplex fruchtbarkeitsmagische Vorstellungen haben. Wir erinnern uns, daß man in der Gilgit Agency Felsbilder, die ebenfalls zur Mittwinterzeit angeblich neu geschaffen werden, mit der Vermehrung der Tiere in Verbindung bringt.

Bemerkenswert ist, daß die eigentlichen Kultakte in der Anlaufperiode der Feste von den Kindern spielerisch vorweggenommen werden in der Annahme, daß auch diese den Göttern wohlgefällige Werke vollbringen können.

Von verschiedenen kleineren Kultbehelfen werden wir noch bei der Beschreibung der Feste hören, so von Fackelstäben und einem kleinen Bau aus Kienspänen.

Seltsamerweise spielen Körbe aus Weidengeflecht im Sakralbereich eine erhebliche Rolle. Sie werden für bestimmte Rituale angefertigt, aber auch die des täglichen Lebens (die Geschlecht und Würde des sie Verwendenden erkennen lassen) werden feierlich verbrannt. Dazu sprechen die Männer ein Gebet, in dem sie allgemein um Fruchtbarkeit – eine gute Ernte, viele Kinder, Nüsse und Maulbeeren –, aber auch um eine leichte Entbindung für die Frauen bitten.[217]

10. Rites de passage

Da die Geburt sich in der Klausur des Menstruationshauses – Bashali *(Baš'āli)* – vollzieht, bot sie keinen Ansatzpunkt für Feierlichkeiten, an denen sich die gesamte Verwandtschaft und Gemeinde hätte beteiligen können.[218] Wir müssen jedoch bedenken, daß noch keine Untersuchung sich der Frauen im besonderen angenommen hat. Vielleicht gibt es bei ihnen interne Zeremonien, von denen wir noch nichts wissen. Morgenstierne erwähnt, daß 20 Tage nach der Entbindung – wenn die Mutter das Menstruationshaus verlassen darf – ein besonderes Brot in Menschengestalt gebacken wird, das *ṣiṣ-au* heißt.[219] (Nach anderen Angaben ist *ṣiṣ-au* allerdings die Bezeichnung für jedes Opfer, speziell dann, wenn es sich mit einer Mahlzeit verbindet. In diesem Sinne wird der Ausdruck von Friedrich in den verschiedensten Schreibungen verwendet.)

Ein weiteres Fest findet statt, wenn die Kinder eine regelrechte Kleidung und die Mädchen noch dazu ihre Kaurikappe erhalten – nach etwa drei Jahren.[220]

216 *Snoy* Ms. 1960, S. 11 f.
217 *Snoy* Ms. 1960, S. 8 f.
218 *Süger* 1956, S. 18.
219 *Morgenstierne* 1947a, S. 243 (er übersetzt: „Kopfbrot").
220 *Friedrich* Ms., S. 526.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Ein neuerlicher Einschnitt im Leben der Knaben ist die Verleihung der ersten Hosen. Sie erfolgt im Rahmen eines Jahresfestes an die etwa Zehnjährigen.

Von der Hochzeit behauptet Schomberg, sie sei ein höchst einfacher Ritus, seine Beschreibung scheint das zu bestätigen.[221] Siiger hingegen meint, die Zeremonien bei diesem Anlaß seien lang und kompliziert;[222] wesentlich schlichter sei die Prozedur, wenn eine Entführung vorangegangen sei.

Der Darstellung Friedrichs läßt sich entnehmen, daß der Eheschließung eine längere Phase von Verhandlungen und zeremoniellem Geschenktausch vorausgeht. Die religiös relevante Hochzeitszeremonie scheint jedoch kurz und prägnant zu sein: Die Braut kommt zunächst in das Haus ihres zukünftigen Gatten, dieser verarbeitet zuerst Weizen zu Mehl (auf einem Reibstein?) und bereitet daraus unter Zusatz von Nüssen fünf und nochmal zwei Brote, dann vollzieht er an seiner Braut eine rituelle Reinigung und läßt sich mit ihr zur Opfermahlzeit nieder. Anschließend besucht er mit seiner Frau das Haus seines Schwiegervaters. Er opfert eine Ziege unter jenen Zweigen, die als Hausheiligtum der Jestak gelten,[223] und versprengt ihr Blut: zuerst auf das Feuer, dann auf die Zweige, insgesamt siebenmal. Dabei betet er um gesunde Kinder und daß die ferneren Nachkommen, aus dieser Verbindung entsprossen, keine Hochzeit verbotenen Grades schließen mögen. Wenn Friedrich richtig beobachtet hat, dann ist der Sinn dieser Opferhandlung hauptsächlich, die Freigabe der Frau aus ihrem Sippenverband unter Wahrung des vollen Segens zu erreichen.

Die Riten, die zu einer Beisetzung gehören, haben Friedrich und Snoy miterlebt,[224] allerdings vollzog sich alles in knappster und sparsamster Weise. Die Trauernden waren nicht in der Lage, drei Tage lang Gäste aus allen drei Tälern des Kalashlandes zu bewirten, wie es früher üblich war. Diese Tatsache charakterisiert klar die ökonomischen Momente, die heute an der Auflösung der Kalashkultur mitwirken.

Die Riten der ersten drei Tage nach einem Todesfall finden normalerweise im Sippenhaus, dem Jestak-han, statt. Dort wird der Tote auf einem Bett aufgebahrt. Die Trauernden – die Frauen erscheinen ohne ihre Kappen – erweisen ihm die letzte Ehre. Bei Schomberg heißt es, für eine Frau werde gesungen, für einen toten Mann auch getanzt.[225] Friedrich hat die Tänze detailliert beschrieben. Alle Schichten der Kalashbevölkerung beteiligen sich daran, Männer und Frauen, Burschen und Mädchen. Zwischendurch beklagen die Frauen des eigenen Verwandtschaftsverbandes den erlittenen Verlust. Am Ende des

221 *Schomberg* 1938, S. 71.
222 *Siiger* 1956, S. 15 f.
223 *Friedrich* Ms., S 757.
224 *Friedrich* Ms., S. 676–683.
225 *Schomberg* 1938, S. 47.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

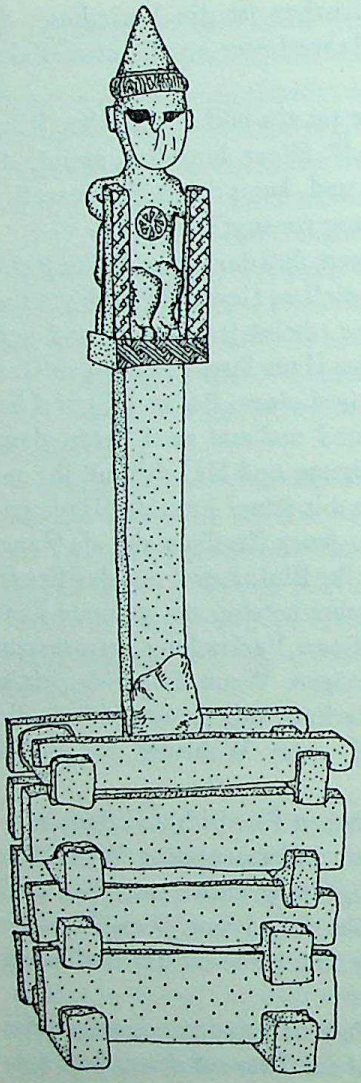


Abb. 13. Totenmonument für einen Veranstalter von Verdienstfesten. Es zeigt ihn auf einem Zeremonialstuhl sitzend. Der Unterbau aus Steinen, in dem der Pfahl steckt, wird von einer Blockkonstruktion gehalten.
Zeichnung Eiwanger nach einer Aufnahme von M. Klimburg.

dritten Tages bringt man den Toten tanzend auf einen Friedhof, wo er in einem geschlossenen Sarg[226] oberirdisch beigesetzt wird. Speisen und Gerät für die zu Lebzeiten typischen Arbeiten werden ihm beigegeben.[227] Während der nächsten Tage wirft man den Krähen Futter zu in der Erwartung, daß die in dieser Form geopferten Speisen dem Toten zugute kommen. Er brauche sie für

226 Im Rumburtal erfolgt die Beisetzung in einer Kiste, die in den Boden eingelassen ist. Das ist aber schon eine Akkulturationserscheinung, die sich inzwischen allgemein durchgesetzt hat (Nachricht von 1970).
227 *Schomberg* 1938, S. 40. Nach *Snoy* kann Männern ein Miniaturbogen beigegeben werden.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

die Zwischenzeit, bevor er die Brücke ins Jenseits überschreiten darf (vgl. Abb. 21 und 22).

Durch den Tod seines Ehepartners wird man unrein. Die Witwe verbringt einen Teil dieser Zeit im Hause ihres Schwiegervaters. Nach einer Weile darf sie in ihre eigene Behausung zurückkehren. In regelmäßigen Abständen finden Reinigungen statt, die von unblutigen und einem blutigen Opfer begleitet sind. Erst nach Ablauf der Trauerfrist darf sie wieder heiraten.[228]

Für hervorragende Tote – bei den Kalash kamen nur Männer in Frage – wurden Statuen errichtet, meist beim oder am Wege zum Friedhof. Üblicherweise fand das ein Jahr nach dem Todesfall statt. Man unterscheidet drei Kategorien von „großen" Statuen. Sie zeigen den Toten stehend, hoch zu Roß oder gar als Reiter auf einem zweiköpfigen Pferd. Es wird auch von einer umrahmenden Torkonstruktion mit zwei weiteren Figuren erzählt, die die Diener des Toten darstellen. Die Preise für solche Statuen unterlagen einer festen Regelung, ebenso die Ausgaben bei den Festen anläßlich ihrer Aufstellung. Eine Statue, die den Verblichenen auf einem zweiköpfigen Pferde zeigte, kostete angeblich 40 Rupien.[229] Bei dem Errichtungsfest mußten hundert, ja zweihundert Tiere geschlachtet oder verteilt werden. Das war freilich der höchste Grad von Ehrerweisung, der sich überhaupt denken ließ (vgl. Abb. 23).

Daneben gab es kleinere Statuen beim Dorf oder auf den Feldern, die die Toten sitzend oder als Reiter zeigten. Man stellte sie auf Stangen, die in einem Steinsockel verankert waren, auch das war mit erheblichen Ausgaben verbunden – wir hören von hundert Stück Vieh –, brachte aber dem Verstorbenen die Ehre ein, von nun ab als Schützer, etwa bei Krankheiten, angerufen zu werden und dabei Opfer zu erhalten. Für diese Aufgabe eigneten sie sich im besonderen, weil sie nicht durch die Nähe des Friedhofs mit Unreinheit behaftet waren. Den Notizen Friedrichs kann man entnehmen, daß solche Figuren einen Tag nach der Aufstellung der Hauptstatue nur für jene errichtet werden konnten, die bereits zu Lebzeiten eine Serie von Festen finanziert hatten (vgl. Abb. 13 und 24).

Bevor die Monumente an ihren Platz kamen, wurden während einer umfangreichen Bewirtung Zeremonien im Dorfe selber abgehalten. Die Statue wurde bekleidet, ihr wurden Speisen vorgelegt und der Tote in Liedern gefeiert. Die Figur galt als vorübergehender Aufenthalt der Totenseele. Es gab also neben der generellen Verehrung der Totenseelen des Verwandtschaftsverbandes, der Arua, auch die Ehrung individueller Verstorbener. Sie sollte seine ständige Hilfsbereitschaft bewirken, was bereits eine Annäherung an die Position der Peri oder gar der Devalog bedeutet. Es wäre daher

228 *Friedrich* Ms., S. 757–761.
229 *Schomberg* 1938, S. 49 f.; *Friedrich* Ms., S. 463 f., gibt andere Sätze an (5 Rps. zahlte man für eine stehende Figur, 20 Rps. für einen „einfachen" Reiter).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

durchaus möglich, daß manche Götter aus besonders hoch verehrten Ahnen entstanden sind.[230]

Hier muß noch einmal auf das Verdienstfestwesen der Kalash eingegangen werden: Wie bei den Kafiren gab es die Möglichkeit, durch Verschwendung bis zu völliger Verarmung Würde zu gewinnen. Außerdem bestand die Chance, Jagd- und Kriegserfolge durch die Abhaltung von Festen weithin bekanntzumachen und in dauerndes Ansehen umzusetzen.

Über die Anzahl der insgesamt für einen reichen Mann möglichen Feste liegen widersprüchliche Angaben vor, wie bereits erwähnt. Wer solche Feste gegeben hatte, erhielt das Recht, eine besonders reich geschmückte Kleidung zu tragen. Bestimmte Feste brachten das Recht, bei den Sitzbänken, die für die eigene Sippe im Umkreis eines Götterheiligtums reserviert waren, ein senkrechtes Brett anzubringen.[231] Die darauf verwendeten Ornamente mußten erkauft werden, das heißt, sie gaben Aufschluß über den materiellen Einsatz. Friedrich erhielt die Auskunft, der Schamane behaupte, daß dem Toten seine verschenkten oder geschlachteten Tiere im Jenseits wieder zufallen würden.[232] Es scheint, daß eine solche Auffassung – durch die ja das Verdienstfestwesen eigentlich erst in den religiösen Bereich einbezogen wird – allgemein verbreitet gewesen ist. Wir hörten andererseits, daß der Verstorbene je nach Verdienst in den Himmel oder in die Hölle kommt. Was er dort mit einer Ziegenherde anfangen soll, bleibt offen. Hier stehen wir vor einem der vielen Punkte, wo sich die Kalashreligion als nicht restlos durchkomponiert erweist.

Wir haben bereits von dem Roigundik gehört, jenem Würdenträger, der einerseits die Funktionen des Urir-Jast wahrnimmt, also den Beginn der Ernte überwacht und für den Flurschutz verantwortlich ist, andererseits aber wichtige Funktionen in der Organisation der Feste ausüben muß. Bemerkenswert ist, daß in der Bezeichnung dieses Würdenträgers das Wort für Stab enthalten ist. Nach Snoy[231] heißt *roj-gundik* „Menschenstab". Nach Friedrich erhält der, der einen Feind oder einen Leoparden erlegt hat, ebenfalls einen Stab.[232] Vermutlich handelt es sich um Würdezeichen, die bei den Zeremonialtänzen getragen werden. Ein weiteres Vorrecht des Töters bestand in einem Kopfschmuck aus den Stirnfedern des Glanzfasans. Diese Auszeichnung wurde ihm auch nach dem Tode, während der Aufbahrung, zugebilligt. Zweifellos spielen hier religiöse Motive herein. Im östlichen Dardgebiet wird der Glanzfasan zu den heiligen Tieren gerechnet.

230 *Snoy* 1960a, S. 4.
231 *Snoy* Ms. 1960, S. 22; vgl. auch *Morgenstierne* 1947a, S. 242: *meṣalak gundik* „ram's stick".
232 *Friedrich* Ms., S. 700–702.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

11. Jahresfeste

Siiger, der in Rumbur sein wichtigstes Material sammelte, nennt das Winterfest der Kalash *Chaumos (čaum'ōs)*, der von Friedrich verwendete Ausdruck *Chitrimas* entstammt dem Khowar.[233] Siiger hält es für das wichtigste Fest des Jahres überhaupt und gibt in seinem Vorbericht eine kurze Charakteristik, ohne den Namen Balumains zu erwähnen.

Als Hauptaufgabe betrachtet er die Reinigung der Bevölkerung, Speisung der Totenseelen, Verabschiedung des Jahres und Steigerung der Fruchtbarkeit. Er unterscheidet zwei Abschnitte, nämlich erstens Zeremonien während der letzten zehn Tage vor dem Einrücken der Sonne ins „Winterlager" und zweitens Festlichkeiten während der fünfzehn Tage, die die Sonne in ihrem „Winterlager" verbringt. In dieser Zeit bleiben Frauen und Kinder in den Häusern, die Männer aber übersiedeln in die Ziegenställe; sexuelle Verbindung ist in dieser Zeit ausgeschlossen.

Der Name des Gottes Balumain taucht erstmalig in der Schilderung Schombergs auf.[234] Er weiß, daß Balumain im Bumborettal mit dem Fest in Verbindung gebracht wird.

Beide Forscher haben aber die Festperiode im Kalashland nicht miterlebt, diese Chance hatten erst Teilnehmer der Deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56. Die Aufzeichnungen Friedrichs[235] gehen freilich nur zum Teil auf seine persönlichen Beobachtungen zurück, dafür hat er sich das Fest von mehreren Informanten schildern lassen, vor allem von dem Betan Bodok, aber auch von Baramosh, Sarim Beg, Unad Beg und Marshar in Rumbur.

In seiner Synopsis glaubt Friedrich, für die verschiedenen Phasen und Varianten des Festes ein gemeinsames Grundmotiv erkennen zu können: Es verwirkliche für eine kurze Frist das urzeitliche Zusammenleben von Menschen und Tieren, Lebendigen und Toten, irdischen und göttlichen Wesen. Es sei (etwa im Sinne Jensens)[236] eine Vergegenwärtigung der Balumain-Mythe. Aus der Ferne kommend stelle der Gott die anfängliche Vollkommenheit der Welt wieder her. Sie müsse aber um der Zwänge des täglichen Lebens willen nach einer Weile wieder aufgehoben werden. Wir werden uns überlegen müssen, ob diese großartige und sicherlich immer wieder anklingende Konzeption für die Erklärung aller Abschnitte des Festes ausreicht.

Mit dem Manuskript Friedrichs hat sich inzwischen Müller-Stellrecht auseinandergesetzt. Sie hebt hervor, daß Übereinstimmungen mit dem Neujahrs- und Wacholderfest bestehen, in dem in Gilgit die Vertreibung des

233 *Siiger* 1956, S. 23 f.
234 *Schomberg* 1938, S. 72 f., 172 und 181 f.
235 *Friedrich* Ms., besonders S. 517–546 und 613–713. *Friedrich* konnte viele Phasen des Festes schon infolge seiner Erkrankung nicht miterleben, er gibt daher z. T. Informationen *Snoys* wieder.
236 *Jensen* 1951, S. 53–60.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

grausamen und doch segenbringenden Königs Shiri Badat gefeiert wird. Auch in Gilgit sei der Aspekt der Fruchtbarkeitsförderung festzustellen, schon dadurch heraufbeschworen, daß man daran glaubte, während der Wintersonnenwende finde die Paarung der heiligen Wildziegen statt.[237]

Nun gibt es noch eine weitere Quelle, nämlich ein bisher noch nicht ausgewertetes Manuskript Snoys.[238] Er ließ die Reinigungszeremonien über sich ergehen und wurde auf diese Weise in den Kreis der Feiernden aufgenommen. Seine Darstellung bezieht sich auf das Bumborettal. Ähnlich eingehende Beobachtungen hinsichtlich der anderen Täler stehen noch aus. Sie werden sicher erhebliche Unterschiede ergeben, der Balumain-Kult ist, wie bereits hervorgehoben, auf das größte und bedeutendste Kalashtal beschränkt.

Ich versuche nun, im folgenden die Ausführungen Snoys konzentriert wiederzugeben:

Schon die Zeit vor dem eigentlichen Festbeginn zeichnet sich durch eine Atmosphäre der Entspannung und Heiterkeit aus, die nicht vor Anzüglichkeiten und derben Scherzen zurückschreckt. Die eigentliche Eröffnung erfolgt mit der feierlichen Aufforderung an die Dorfbewohner, alles Trauern um die während des vergangenen Jahres Verstorbenen einzustellen und die Seele der Fröhlichkeit und damit dem Göttlichen zu öffnen. Dazu gehört neben Tänzen auch das Absingen stark erotisch gefärbter Spott- und Aufforderungslieder, wobei Burschen und Mädchen manchmal auf zwei gegenüberliegenden Hausdächern sitzen. Am 9. Dezember 1955 und an den beiden folgenden Tagen zündeten in jedem Dorf Knaben und Mädchen je ein mächtiges Rauchfeuer an, das sie mit Zedern-, Zypressen- und Wacholderzweigen unterhielten. Das bedeutete eine erste Reinigung des Tales durch eine fast geschlossene Schicht von Qualm. Gleichzeitig wurde aber auch den Kindern die Möglichkeit geboten, die Kulthandlungen der Erwachsenen einleitend wie im Spiel vorwegzunehmen. Selbst dabei vernahm man obszöne Gesänge. Ein Bursch streute Nüsse und getrocknete Früchte in das Feuer der Mädchen. Man betete zu Kushumai um eine reiche Obsternte. Schließlich durchzogen die Kinder in Heischegängen das Dorf, wobei sie die Erwachsenen derb beschimpfen durften.

Dann aber ging die Initiative auf die Erwachsenen über. Männer und Frauen sammelten die im letzten Jahre gebrauchten Weidenkörbe ein und verbrannten sie in der Nacht zwischen dem 3. und 4. Festtag auf zwei getrennten Haufen unter Gesang und Tanz, wobei die Männer um leichte Nie-

237 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 247 f.
Den Eintritt der Sonnenwende stellt man im Kalashgebiet durch die Beobachtung fest, daß der Aufgang an einem bestimmten Punkt des Gebirgshorizonts erfolgt. Er gilt als das „Winterlager" der Sonne. Erst eine erhebliche Abweichung bedeutet dessen Verlassen.

238 *Snoy* Ms. 1960, S. 6–28.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

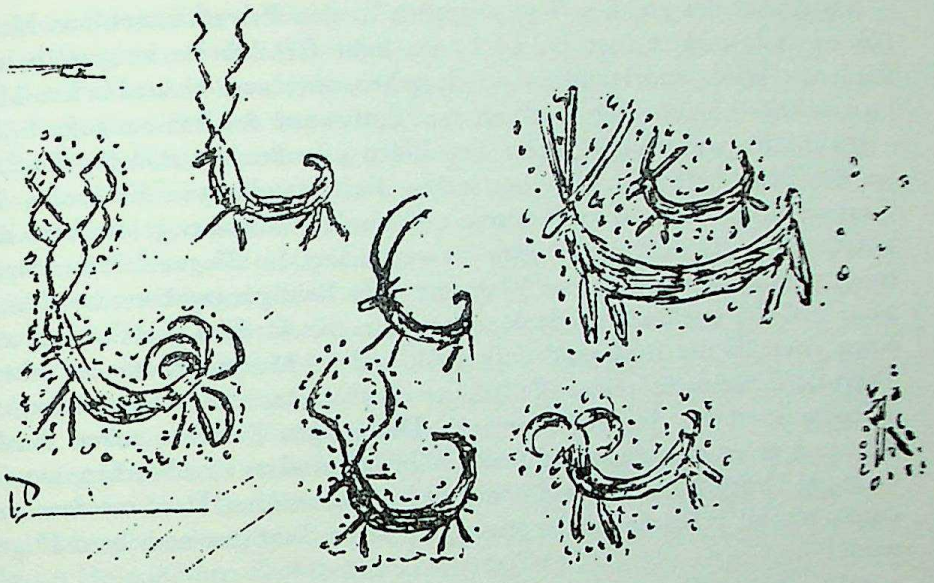


Abb. 14. Tierbilder (und eine menschliche Gestalt) an der Wand von Jestak-Häusern Nach Originalzeichnungen von H. Beck.

derkunft für die Frauen baten. Am 4. Tag, also am 12. Dezember, wurden nach Friedrich noch immer in manchen Dörfern Bumborets Körbe verbrannt. Erstmalig wurde in den Ställen ein (noch unblutiges) Opfer gebracht. Ein etwa zehnjähriger Junge führte es aus, dabei wurden die Ahnen angerufen.

Snoy vermerkt lediglich, daß er am 5. und 6. Tag keine bedeutsamen Zeremonien miterlebte. Friedrich hingegen erfuhr, daß Knaben und Mädchen am 5. Tage wiederum Opferfeuer entfachen und sich in Liedern voll sexueller Anspielungen messen. Am Abend kamen Männer und Frauen im Sippenhaus zusammen, sie sangen Lieder erotischen Inhalts und gedachten der verstorbenen Kinder ihrer Verwandtschaft. Am 6. Tag wurde aus verkohlten und pulverisierten Walnußschalen schwarze Farbe hergestellt.

Snoy schildert anschaulich, wie am Morgen des 7. Tages Tierfiguren an die Wände der Jestak-Häuser gemalt werden. Meist stellen sie Wildtiere, vor allem Markhors, oder Haustiere dar, im besonderen Ziegen, es finden sich aber auch Bilder von Raubtieren und ganze Jagdszenen. Nur ein Jäger sei berechtigt, Wildtiere abzubilden. Am Malen von Haustieren dürfen sich die Frauen der eigenen Sippe beteiligen. Gelegentlich zeichnen sie auch Männlein an die Wand mit betonten Geschlechtsmerkmalen. Als Erklärung wurde entweder angegeben, das geschehe, um die Vermehrung der Tiere zu fördern (auch die der Menschen?), oder aber, das sei zur Erinnerung und Verlebendigung der Vorzeit, in der es noch ein Zusammenleben aller Wesen gab (Abb. 14).

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Am Abend des gleichen Tages werden in den Privathäusern aus Mehl, Nüssen, Salz und Wasser bis zu 15 cm hohe Gebildbrote hergestellt, die wiederum Wild- und Haustiere wiedergeben, aber auch einen Hirten. Man baut sie feierlich auf einem Brett an der Hinterwand des Raumes auf.

Gleichzeitig werden drei kleine Brotfladen gebacken, sie sind für die Seelen der Toten bestimmt. Offenbar locken diese Handlungen die Seelen der Tiere an, denn man darf zwar singen und tanzen, nicht aber grölen oder sich ungebärdig aufführen, um sie nicht zu vertreiben. Im Ziegenstall der Sippe macht man anschließend unter Wahrung aller Reinigungsgebote drei kleine Brote und die erwähnte große Markhorfigur. Sie wird im Jestak-Haus auf einem Brett an der Rückwand aufgestellt und im Morgengrauen des achten Tages durch Steinwürfe oder Pfeilschüsse zerstört. Das leitet die nun folgende Wiederaustreibung der Wildtiere ein. Die jungen Burschen toben durchs Dorf und geben vor, das unsichtbare Wild talaufwärts zu scheuchen, wo am Ende der Urzeit Menschen und Tiere zu Bildern wurden. Dazu werden wiederum sexuell geladene Lieder gesungen, deren Text uns noch beschäftigen wird.

1970 gelang es Snoy, der damals mit A. P. Palwal das Kalashgebiet neuerlich besuchen konnte, die Stelle zu sehen, an der die hier gemeinten Felsbilder sich befanden. Sie liegt in einem der hochgelegenen Seitentäler, die sich zum Bumborettal vereinigen. Man zeigte ihm dort eine Felswand, *Dizila Wat* oder „Stein der Erschaffung" genannt. An mächtigen Felsblöcken unterhalb davon fanden sich die Zeichnungen, offenbar unterschiedlichen Alters. Meist waren es Wiedergaben des Markhor mit ornamental ausgestaltetem Gehörn. Er sah aber auch Menschendarstellungen.

Diese Figuren wurden spontan mit Balumain in Verbindung gebracht, hier habe er die vertriebenen Tiere in den Stein gebannt. Man habe früher den Ritus der Austreibung bis zu dieser Stelle fortgesetzt.

Allerdings hörte Snoy auch noch, Balumain habe die Tiere (wir müssen interpretieren: ihren Wesenskern) mit sich in ein fernes Land genommen, in seine Heimat.[239]

Am Abend des 8. Tages versammelt sich die gesamte Verwandtschaftsgruppe im Jestak-han. Man bringt Körbe voller Speisen mit, alle tragen Fackelstäbe in Händen. Opfergaben – aber keine Fleischgerichte – werden in flachen Körben vor die Tür gestellt, dazu ein Büschel Gras. Ein Teil der Kienspäne wird zu einem kleinen viereckigen Bau aufgeschlichtet, eine Teigkugel, in die ein Span gesteckt ist, darin niedergelegt. Man zieht sich in das Jestak-han zurück, es muß alles ganz leise vor sich gehen. Ein alter Mann geht hinaus, ruft die Ahnen herbei, entzündet das Haus aus Kienspänen, kommt zurück und schließt die Tür. Atemlos späht man durch die Ritzen. Man glaubt,

239 *Snoy* 1974, S. 84.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

die leisen Schritte der Arua, der Totenseelen, zu hören. Sie kommen, um sich an den Speisen zu laben. Erst wenn das Feuer niedergebrannt ist, tritt man vor die Tür und holt sich, was übriggeblieben ist. Aber nur unverheiratete Mädchen, die nicht das erste Kind ihrer Mutter sind, dürfen von dem den Toten angebotenen Mahle essen. Was sonst noch mitgebracht wurde, ist für die anderen, und so kommt es doch noch zu einem festlichen Schmaus.

Nach dieser Speisung der Vorfahren wird die ganze Nacht gesungen und getanzt. Der Text des Hauptliedes wurde Snoy verschieden erklärt – das darin immer wiederkehrende Wort *galai* bedeute „suchen", „Geschlechtsverkehr haben", aber auch „Balumain dienen". Der sexuelle Aspekt ist jedenfalls wesentlich; dies ist die erste Galai-Nacht, zwei weitere folgen.

Am Morgen des 9. Tages bringen die kleinen Mädchen, was von den für die Ahnen bereitgestellten Speisen übriggeblieben war, vom Jestak-han auf den Weg, der Dorf und Friedhof verbindet. Auf diesem „Totengeisterweg" essen sie davon und werfen den Rest weg, ebenso die Farbtöpfe und Pinsel, die zum Ausmalen des Jestak-Hauses dienten, schließlich ein Flechtwerk aus dünnen Holzstäbchen ähnlich den Geisterfallen der Tibeter,[240] das jedoch als Ahnenbett erklärt wird.

Der 10. Tag verläuft verhältnismäßig ruhig mit weiteren Vorbereitungen, am Abend wird getanzt.

Am 11. Tage findet eine feierliche Reinigung des Dorfes und seiner Bewohner statt. Zunächst wäscht man sich, dann backen die reinen Knaben jeder Sippe in deren Ziegenhaus unter Einhaltung aller Reinheits- und Sakralvorschriften, d. h. unter Verbrennen von Wacholderzweigen, Brote. Die Frauen kommen nun mit ihren Schoßkindern zum Ziegenhaus, erhalten je fünf Fladen, werden selbst mit Wasser und einem brennenden Zweig gereinigt und gesegnet, und man betet für sie um Kindersegen, Gesundheit und Glück. Dann säubert der Hausvater sein Wohnhaus, überstreut den Boden mit frischer Erde, besprengt ihn und fegt ihn mit einem Bündel von Weidenzweigen. Dieses Bündel – 7, 9 oder 13 Zweige – wird feierlich an der Hinterwand niedergelegt, es gilt als Peitsche Balumains.

Anschließend gehen die Männer zu ihrem Ziegenhaus und reinigen sich mit dem Blut eines Böckleins. Dabei wird getanzt und gesungen, unter anderem das Galai-Lied sowie ein weiteres mit eklatant sexueller Bedeutung, schließlich erfolgt eine Anrufung Balumains um allgemeinen Segen, Gesundheit und Fruchtbarkeit, bei der dieser offenbar als *In* angesprochen wird.

Das Dorf, das mit einem brennenden Wacholderzweig umlaufen wird, soll nach Durchführung dieser Reinigungsriten drei Tage lang nicht von Außenstehenden betreten werden, ein Kalash darf keinen Fremden berühren oder ihm auch nur nahe kommen. Das wird von den umwohnenden Moslems respek-

240 *Hoffmann* 1967, S. 75.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

tiert. (Snoy war, wie erwähnt, inkorporiert worden, er mußte daher die Meidungsvorschriften selbst beachten, auch gegenüber Friedrich.)

Am Vormittag des 12. Tages erhielten zunächst die Kleinsten von 2–3 Jahren ihre ersten richtigen Kleider, die achtjährigen Knaben die ersten Hosen. Dabei spielt der Mutterbruder eine Rolle, er schenkt dem Neffen bei der Übergabe (der von den Eltern angefertigten) Kleidungsstücke einen Ziegenbock, der Nichte eine Ziege. Eine Bescherung mit Trockenobst und Brot sowie eine Festmahlzeit schließen sich an.

Am Nachmittag reinigt man zuerst die Mühle mit Wacholderrauch, dann wird der Hushak-Weizen gemahlen, den man für Balumain bei der Ernte abgezweigt hatte. (Hushak heißt Getreide, das als Pferdefutter verwendet wird.)[241] Es darf keine Frau anwesend sein. Im Ziegenhaus bereitet jede Sippe aus dem Hushak-Weizen sieben Brote.

In der nun folgenden Nacht kommen alle Männer des Bumborettales beim Malosh des Mahandeo von Batrik zusammen, jede Sippe bringt ihre Brote und einen Ziegenbock mit. Zuerst wird Brot geopfert, dann schlachten zwei reine Knaben (in der bereits detailliert beschriebenen Art) die Ziegenböcke, wobei ihnen der Roigundik assistiert. Während sich eine große Blutlache bildet, gerät der Dehar durch den Geruch des brennenden Wacholders und den Dampf des Blutes in Trance. Er hört Mahandeo und gibt bekannt, ob und welche Opfer dieser fordert. Vor allem aber verkündet er, wer in der nächsten Nacht zum Empfang Balumains einen Ziegenbock bringen soll. Nach dem Ende des Trancezustandes verzehrt man die restlichen Brote und nimmt das Fleisch mit nach Hause. Für die Frauen sind inzwischen in den Häusern Schafe geschlachtet worden, so daß ein üppiges Festmahl stattfinden kann, das bis weit nach Mitternacht dauert. Die Alten bereiten die Speisen zu, die Jungen tanzen.

Am Tag darauf hört das Singen und Tanzen überhaupt nicht mehr auf. Einige Männer vermahlen feierlich weiteren Hushak-Weizen. Jünglinge holen Kienholz, aus dem sie später riesige Fackeln (bis zu fünf Meter lang) machen.

Die reine oder *Nangairo*-Nacht, die nun folgt (21./22. Dezember, also Mittwinter), bringt den Besuch Balumains beim Tok-Baum und damit den absoluten Höhepunkt des Festes.

Gegen Abend beginnt man in den Ziegenhäusern zu backen, es werden fünf Gebildbrote (offenbar nach Attributen Balumains, darunter auch ein Frauen-Halsring) hergestellt sowie 16 weitere Brote, alle mit geriebenen Nüssen gefüllt. Davon werden 14 Brote in einem besonders geflochtenen Korb zum heiligen Baum Balumains gebracht, von den restlichen sieben werden drei vor dem Aufbruch dargebracht, eines im Stall, eines auf dem Stalldach und eines

241 S. auch oben S. 354.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

an einem Opferplatz im Ort, drei nach der Rückkehr an den gleichen Stellen. Eines wird von einem zurückgebliebenen Manne um Mitternacht im Stall geopfert.

Fackelzüge brechen nun von den fernsten Dörfern des Tales auf. In den Ortschaften, die sie durchziehen, macht man Station, die Fackeln der Dorfbewohner werden entzündet. Man singt und tanzt, und singend und tanzend zieht man weiter – ein großartiger Anblick: wandernde Lichter an allen Hängen. Vorweg tragen Männer die Brotkörbe für Balumain, dann kommen Männer, die die schönsten Ziegenböcke führen, die man auftreiben konnte. Schließlich kommen die Fackelträger – nur Männer, denn die Frauen bleiben mit ihren Fackeln im Dorf zurück.

Auf dem Tanzplatz von Batrik treffen sich die Züge. Nach einem Singwettstreit der Burschen, bei dem unflätige Lieder vorgetragen werden, bricht man gemeinsam zum Tok-Baum auf. Man trägt Weidenruten mit Wollfäden, die von den Familien stammen, die ihren Buben in diesem Jahr neue Kleider gegeben haben. Diese „Peitschen Balumains" werden dann beim Baum auf einen Stein gelegt.

Auf der Terrasse vor dem Tok-Baum, der am Steilhang vor einer senkrechten Felswand steht, versammeln sich die Männer. Ein Knabe reinigt alle mit brennendem Wacholderzweig, dann werden Brote und Wein – falls welcher vorhanden ist – dargebracht. Man schlachtet die Tiere, der Dehar fällt in Trance und verkündet die Wünsche Balumains und weissagt über das kommende Jahr. Zuletzt übergibt der alte Roigundik sein Amt dem Nachfolger, er reicht ihm den Stab seiner Würde und ein Lamm. Das Tier wird in der üblichen Weise geopfert, Blut wird ins Feuer und himmelwärts gespritzt.

Jetzt treten die sieben reinen Knaben vor, die die Nacht am Tok-Baum verbringen werden. Sie tragen Hushakweizen in den Händen, darauf wird Blut gespritzt, von dem Weizen etwas ins Feuer geworfen. Sie erhalten das halbe Lamm, das abgezogen und ausgenommen worden ist, die andere Hälfte bekommt der Roigundik, der einen Wacholderzweig in das Fleisch steckt und damit sein Amt übernimmt, dessen Auftrag er verkündet. Dann zieht er den Zweig heraus und verbrennt ihn.

Die mitgebrachten Brote werden von allen gegessen, das Fleisch und die Köpfe nehmen die Pilger mit, die nun in die Dörfer zurückziehen, wo sie mit den Frauen unter Tanz und Gesang die Nacht verbringen.

Am Tok-Baum bleiben unter dem Schutz des Roigundik und einer Bewachungsmannschaft die reinen Knaben zurück. Sie bereiten sieben Feuerstellen aus Wacholderzweigen vor, wo die sieben Devalog des Tales Balumain erwarten. Ein großes Feuer wärmt sie, sie richten das Fleisch des Lammes her.

Gegen Morgengrauen kehren die Männer und Burschen, die durch die Nähe der Frauen (aber ohne das Gebot geschlechtlicher Enthaltsamkeit zu verletzen,

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

das für die ganze Festzeit gilt) tief in die Sphäre der Unreinheit getaucht sind, wieder zum Tok-Baum zurück. Dort toben sie und rühmen sich in ihren Liedern, sie hätten die Frauen vergewaltigt – jetzt seien die reinen Knaben an der Reihe. Die Knaben aber stimmen das Nangairo-Lied an, das die Wiederkehr Balumains aus Tsiyam feiert und Segen und Fruchtbarkeit für alle verheißt. Sie zünden der Reihe nach die sieben Wacholderfeuer an und essen jeweils sieben Stücke vom Fleisch des Lammes. Ihre Hüter verteidigen sie inzwischen mit Stöcken und Steinen. Sind alle Feuer angesteckt, ist das Fleisch des Lammes verzehrt und das Lied verklungen, dann schüttet die Gottheit ihren Segen aus und entschwindet. Zum Gefäß dieses Segens werden die reinen Knaben, die Unreinen wollen sie berühren, um auch der Gnade teilhaftig zu werden. Der Widerstand der Hüter erlahmt, jetzt kämpfen die Andrängenden untereinander, bis sie sich auf die Knaben stürzen können.

Nun bildet sich eine lange Schlange, die Männer stehen hintereinander und ergreifen die Hüften ihres Vordermanns, wobei sie vortäuschen, ihn wie ein Bock zu bespringen. Das dazu gesungene Lied läßt keinen Zweifel: „Der hornlose Schafbock wird dich stoßen", heißt es.

So schiebt sich die Menschenschlange singend und tanzend zu Tal, nach Batrik zuerst auf das Dach eines großen Ziegenstalls, dann auf den Tanzplatz. Die Schlange rollt sich ein, immer enger, sie löst sich auf, aber man bleibt dicht beisammen und singt noch einmal ein Lied vom Weg, den Balumain als Pferd fressend über die Hochweiden nahm, um nach Bumboret zu kommen.

Allmählich geht man auseinander, aber noch lange tanzen die Burschen. Die neu eingekleideten Knaben gelten von nun an als Männer. Am Abend dieses 14. Tages wird die Abschließung des Dorfes aufgehoben und damit die Periode der Reinheit beendet.

Stirnhaare der im vergangenen Jahr geborenen Zicklein werden, zu einem Ball geformt, im Gebälk des Ziegenstalls von einem reinen Knaben deponiert. Unblutige Opfer werden im Ziegenhaus für die Herden, am Heiligtum des Mahandeu und auf dem Dach des Jestak-Hauses unter entsprechenden Bittgebeten vollzogen. Im Ziegenhaus verzehrt man Köpfe und Füße der geopferten Tiere.

Der letzte Tag, der 15., bringt ein großes Volksfest, zu dem Männer und Frauen aus dem ganzen Tal zusammenkommen.

Zuerst veranstalten Männer und Frauen eine Treibjagd, bei der es darum geht, einen Fuchs zu erlegen oder zumindest zu Gesicht zu bekommen. Das Gelingen bedeutet ein gutes Jahr – denn der Fuchs gilt als der Hund Balumains.

Dann wird wieder getanzt, Maskentänzer treten auf, aus jedem Dorf zwei Mädchen, von denen eines als Bursch verkleidet ist, und zwei Burschen, von denen einer Frauenkleidung trägt. Jagden werden dargestellt, so eine Bären-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

hatz. Am Nachmittag verebbt die Tanzlust langsam, in manchen Dörfern flackert sie bei der Jugend noch einmal auf. Am Abend kehren die Männer aus den Ställen, wo sie seit Festbeginn schliefen, in ihre Häuser und in die Arme der Frauen zurück. Die Welt hat sie wieder. –

Zusammenfassend meinte Snoy, daß sich im Ablauf dieses Festes zwei Phasen der Kalashkultur spiegeln: Der älteren seien das Verbrennen der Körbe, das Malen der Tiere, das Anfertigen von Tierfiguren und das Austreiben der Tiere, die Aufnahme der Knaben in die Gemeinschaft der Männer, die Seklusion und das Töten der Tiere zuzuweisen. Hinzugekommen seien der Empfang des Gottes Balumein und die mit dem Weizen verbundenen Zeremonien. Möglicherweise gehöre die zweite Phase mit der Übernahme des Weizen(und Gerste-)anbaus durch die bis dahin ziegenzüchtenden und Hirse sowie Hülsenfrüchte kultivierenden Ahnen der Kalash zusammen.[242]

Nicht restlos kohärent sind die Angaben über die Zeit, die sich an das Fest anschließt. Nach den Schilderungen Friedrichs müßte man eigentlich annehmen, daß Balumain sich nach dem Ausgießen seines Segens in seine ferne Heimat zurückzieht. An anderer Stelle, bei Hussam-ul-Mulk[243], hören wir aber, er bleibe 40 Tage, also bis in den Januar hinein, präsent. Man dürfe in dieser Zeit die Dorfgemarkung nicht verlassen. Jedenfalls ist es interessant, daß innerhalb der Tage noch einmal ein Fest abgehalten wurde, bei dem Männer und Frauen gleichberechtigt beteiligt sind. Dieses *Dagari*-Fest soll 14 Tage nach dem Ende des Chaumos (also 1956 etwa am 3. und 4. Januar) stattgefunden haben.[244] Am Vorabend wurden Ziegen geschlachtet, männliche Tiere für die Männer, weibliche für die Frauen. Brote wurden gebacken. Am nächsten Tag nahm man Nahrungsmittel mit ins Freie und wartete – Männer und Frauen getrennt – auf die Krähen. Mit der rechten Hand ißt man selbst, mit der Linken füttert man die Vögel. Es ist also eine Bewirtung der Boten der Verstorbenen, vielleicht der Totenseelen selbst. Noch eine weitere Notiz Friedrichs spricht von einem Fest im Vorfrühling, bei dem man die Toten der Verwandtschaftsgruppe zu bewirten glaubte, indem man die Krähen fütterte. Ob dies mit dem Dagari-Fest identisch war oder einen weiteren analogen Akt darstellte, erfahren wir nicht.

Nur bei Friedrich finden wir die Beschreibung des *Kil-a-Saruz*-Festes, das Ende April stattfand.[245] Der erste Tag galt wieder der Tröstung und Reinigung der Trauernden. Am zweiten fand eine Zeremonie im Ziegenhaus statt, bei der Hirsemehl verwendet wurde. Es wurde ins Opferfeuer und gegen das Oberlicht geworfen. Später verspritzte man Ziegenmilch in gleicher Weise. Von da ab durften die Frauen wieder Milch genießen, was ihnen in der vorausgehenden Periode nach dem Werfen der Ziegen verboten war. In Gebeten gedachte man der Toten und der Göttin Kushumai.

242 *Snoy* Ms. 1960, S. 28 f.
243 *Hussam-ul-Mulk* 1974b, S. 81.
244 *Friedrich* Ms., S. 641 f.
245 *Friedrich* Ms., S. 782–787.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

In der Nacht fand eine geheime Saatzeremonie statt, bei der der Offiziant aus der Sippe des Raja Vai stammen mußte. An einer Stelle, die mit Wacholderfeuer gereinigt wurde, streute er die Saat, angeblich eine Mischung dreier verschiedener Hirsen, dreier verschiedener Hülsenfrüchte, von Kürbiskernen und Mais.[246] Am dritten Tag wurden Opfer an die Toten dargebracht. Feierlich backte man Brote, die man zusammen mit Käse Ingau als Opfer darbrachte. Auch bei dieser Gelegenheit spielte Hirse eine große Rolle. Am vierten Tag durfte die ganze Sippe des Raja Vai mit der Saat beginnen.

Der Informant betonte, das Fest finde zwar zu Ehren Ingaus statt, es sei aber von Balumain angeordnet worden. Dabei habe Balumain befohlen, das bisherige Heiligtum Ingaus (also mit Steinsockel und Holzaufbau) nicht weiter zu verwenden. Er habe eine natürliche Felsformation bei einem Baum zum neuen Heiligtum bestimmt und gleichzeitig verfügt, daß keine Frau in die Nähe kommen dürfe. Kalash aus den Tälern Birir und Rumbur schloß er vom Genuß des Opferfleisches aus.

Das wichtigste Fest des Frühlings findet in einer Zeit statt, in der das Kalashland wesentlich leichter zu bereisen ist. Wir haben daher von Schomberg, Morgenstierne und Siiger Beschreibungen vorliegen.[247] Die Kalash nennen es *Joshi* (Morgenstierne: *J̌ōši* oder *Zōši*), Friedrich ergänzt, die Khowar-Bezeichnung laute *ǰilimǰust*.[248] Die ersten drei Berichte stammen aus dem Rumburtal. Friedrich konnte dem Fest infolge seiner Erkrankung nicht mehr zuschauen. Von dem Bitan Bodok erhielt er jedoch eine Darstellung des Ablaufs im Bumborettal. Sie läßt sich zwar in Einzelheiten mit den Schilderungen der ersten drei Autoren vergleichen, verrät aber doch eine lokale, stark abweichende Ausgestaltung.

Nach Bodok geht dem Fest im Bumborettal eine neuntägige Vorbereitungszeit voraus. Die Ziegen werden mit besonderer Feierlichkeit von einem reinen Knaben gemolken, dem in dieser Periode keine Frau auch nur in die Nähe kommen darf. Am 10. Tag werden alle, die von einem Todesfall betroffen waren, getröstet und gereinigt.

Dann wird eine Zeremonie auf den Feldern vollzogen, ihr folgt eine weitere in den Ziegenhäusern, dabei wird die (reine) Milch der letzten neun Tage verwendet. Man bittet um Fruchtbarkeit und Gedeihen, selbst die Bienen werden miteinbegriffen. In diesen Riten spricht man Mahandeu an, die Zeit bis zur Weizenernte stehe nämlich unter seiner Herrschaft, erst dann folge ihm Balumain in der Regierung.

Am nächsten Tag, also dem 11. des Festablaufs, besuchen die Frauen die

246 *Friedrich* Ms., S. 769. Vgl. hierzu die früher allgemein in Chitral verbreiteten Saatzeremonien.

247 *Schomberg* 1938, S. 54–67; *Morgenstierne* 1947a; *Siiger* 1956, S. 25 f., und 1974, S. 87–92.

248 *Friedrich* Ms., S. 718–739.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Ziegenställe. Sie schmücken sie außen und werden davor bewirtet, treten aber nicht ein. Sie werden also auf feierliche Weise an die Zone des Segens herangeführt. Die Riten des 12. Tages zeigen dann Frauen und Kinder völlig in die Gemeinde der Gläubigen integriert. Es bildet sich eine große Prozession, mit Zweigen in Händen pilgert sie zu den Heiligtümern – wie bei jenen Frühlingsfesten, auf die die Bräuche unserer Osterzeit zurückgehen. Einzelne Teilnehmer, auch Frauen, fallen in Ekstase, so wird man der Anwesenheit der sie begeisternden Devalog und der reinen Peri gewahr.

Tänze und Prozessionen sind auch für den 13. Tag charakteristisch. Im heiligsten Lied dieses letzten Tages wird ein weibliches Wesen namens *Daginai* genannt. Sie soll einen Tanz gelehrt haben, der an das Schlangenreißen unserer Kinderspiele erinnert, wobei die Verbindung zwischen den Tänzern durch geflochtene Ringe hergestellt wird. Dazu wird der überraschende Kommentar gegeben: wenn ein Riß in der Kette eintrete, werde man den Weg in die andere Welt über die schmale Brücke nicht schaffen.

In diesem Zusammenhang gewinnt die Notiz Schombergs Bedeutung, im Daginai-Lied werde ein Mädchen gefeiert, das aus unglücklicher Liebe den Tod gesucht hat. Es verdichtet sich der Eindruck, daß Daginai keinesfalls ein zufälliger Gast Mahandeus sein kann, sondern daß hier in verwischter Form der Kult einer weiblichen Gottheit ins Spiel kommt, die selbst sterbend (und wiederauferstehend) zur Totenführerin geworden ist. Vielleicht ist sie die erste Tote, eine Art Dema-Gottheit.[249]

Es ist nicht leicht, die drei anderen Berichte aus dem Rumburtal auf einen Nenner zu bringen. Inzwischen hat aber Siiger eine ausführlichere Übersicht publiziert. Die Einleitungsphase (9 Tage dauernd) dient der Reinigung der Ziegenställe und der Hirten. Sie dürfen in der Zeit die Häuser ihrer Familien nicht betreten. Die Altäre Mahandeus und Sajigors werden mit Steineichenzweigen behängt.[250]

Am 9. Tag ziehen die Hirten nach dem Schmücken der Ziegenhäuser und einer feierlichen Käsemahlzeit zum Shingmou, dem bereits erwähnten Hörner-Altar. Sie dekorieren ihn neu, bringen Maulbeeren und Walnüsse als Opfer dar und versammeln sich dann vor ihrem Jestak-Haus, wo sie in Liedern *Dramui*, einen großen Jäger der Vergangenheit, rühmen, der den Shingmou-Altar errichtet haben soll.

Neben Liedern, die sich mit Wildziegen beschäftigen, allgemeinen Lobpreisungen des Frühlings und der Liebe, erzählt ein Lied, das letzte, von der einstigen Macht der Kalash, als überall, von Belnisar bis zum Shishital, Joshi gefeiert wurde.

249 *Schomberg* 1938, S. 64 f.; *Jensen* 1951, S. 113–121.
250 *Siiger* 1974, S. 89. Er berichtet aus Rumbur. Nach *Schomberg* 1938, S. 53, wird zehn Tage lang Milch für das Fest aufgespart, nur ein Mann der Familie darf melken.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Die Zeremonien, die nach Morgenstierne und Siiger am Shingmou stattfanden, werden nach Schomberg am Mahandeu-dur abgehalten, was allerdings in der geographischen Realität keinen großen Unterschied macht, die beiden Heiligtümer liegen dicht beieinander.

Morgenstierne glaubt, daß die Zeremonien den Erfolg bei der früher auch wirtschaftlich wichtigen Markhorjagd sichern sollten. Es gibt eine isolierte Beschreibung der Shingmou-Zeremonie bei Friedrich, die noch ein anderes Motiv erwähnt:[251] Friedrich hörte, daß die Feiern dazu dienen, die Wildtiere und die Suchi aufzufordern, die Hochweiden wieder zu räumen, die sie während des Winters in Besitz genommen hätten. Der Mensch und seine Haustiere brauchten diesen Lebensraum jetzt für sich. Wenn Friedrich richtig informiert war, dann bedeutet der Ritus eine enge Analogie zur *Sarsuchāĭken*-Zeremonie, die auf einer Felshöhe am Eingang vom Bahuktal abgehalten wurde, um die Peri um die Erlaubnis zu bitten, die Herden in dieses reine Gebiet treiben zu dürfen.[252] Siiger bestätigt diese Ausrichtung auf das Hirtentum und erzählt, daß die Heroen Surisan und Goshedoi (Wazir Ali Shah: Sorizan und Goshidai) bei solchen Gelegenheiten besonders verehrt werden.[253]

In der darauffolgenden Nacht werden nach Schomberg und Siiger an vielen heiligen Stätten Feuer angezündet, bei denen man Opfer darbringt. Auch die kleinen Altäre der Jach, die in der Flur verstreut liegen, erhalten ihr Teil. Das entspricht offenbar der Heiligung von Feldern und Ställen am 10. Tage des Festablaufs in Bumboret.

In der jetzt erschienenen genaueren Schilderung[254] lesen wir, daß kurz nach Mitternacht zwei reine Knaben vor dem Shingmou stehend mit Trommelschlägen die Männer zusammenrufen. Von überall eilen sie fackeltragend heran, sie streben dem Altar Mahandeus zu. Dort und beim Jestak-han werden Opfer gebracht: Milch und Käse, ein Zicklein oder gar eine Ziege. Dazu spricht man Gebete. In Gruppen zusammensitzend rösten die Männer das Fleisch und verzehren es sofort. Dann trennt man sich, die Männer suchen ihre Häuser auf. Inzwischen haben die Frauen ihre eigenen Feuer anzünden dürfen, wo sie Gebildbrote in Menschengestalt verzehren, wie sie sonst bei der Rückkehr der Wöchnerin aus dem Menstruationshaus gebacken werden. Sie holen jetzt Milch aus den Ställen, die sie von da ab wieder trinken dürfen (man vergleiche aber die Beschreibung Friedrichs, der dieselbe Erlaubnis mit dem Kil-a-Saruz-Fest in Verbindung gebracht hat). Der Tag vergeht in fröhlichem und geselligem Treiben.

Zu beachten ist, daß im Verlauf dieses Festes die Frauen allmählich in die Zone des Sakralen integriert werden. Hinsichtlich der reichen Rituale der

251 *Friedrich* Ms., S. 769 N–776 N.
252 *Schomberg* 1938, S. 175.
253 *Wazir Ali Shah* 1974b, S. 76. *Siiger* 1974, S. 91.
254 *Siiger* 1974, S. 90. *Morgenstierne* 1947a, S. 244.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

folgenden, dritten Phase sei hervorgehoben, daß wie im Bumburetal auch weiterhin die Frauen als gleichberechtigte Teilnehmer auftreten. Wieder mischen sich die überirdischen Mächte in die Versammlung, vor allem die Suchi, die Geister der Berge.[255] Auch Frauen können in Ekstase fallen. Nur bestimmte heilige Stätten wie der Altar Mahandeus und der Shingmou bleiben für sie tabuiert.

Schauplatz dieser Zusammenkünfte, die sich nach Siiger über mehrere Tage hinziehen und Männer, Frauen und Kinder zu einer glücklichen Gemeinde vereinigen, ist der Tanzplatz. Alle erscheinen in ihrer schönsten Kleidung und mit Blumen geschmückt. Manchmal tragen die Männer Zeremonialspeere oder -äxte. Man singt von Jagd und Liebe, von Frühling und vergangener Herrlichkeit, als die Kalash noch als Kriegshelden über ganz Chitral herrschten.

Zusammenfassend stellt man fest, daß die drei Phasen des Festes verschiedene Akteure und Adressaten haben. Zuerst setzen sich die Hirten für ihre Herden ein, dann wenden sich die Ältesten der Gemeinde an Mahandeu und flehen um Schutz und Segen, zuletzt erfreut man sich der Befreiung von den Härten und der Abgeschiedenheit der Winterszeit, man verehrt besonders die Suchi, die Schönheit, Macht und segnende Größe der umgebenden Bergnatur verkörpern.

Siiger spricht von einigen kleineren Zeremonien, die im Anschluß an Joshi, das heißt im Verlauf der folgenden Wochen, vollzogen werden.[256] Möglicherweise gehört dazu eine Opferhandlung, die Schomberg[257] am Sajigor-Heiligtum von Rumbur beobachtete und in seinem Buch beschrieb, ohne ihren Namen zu erwähnen. Auf einer Feuerstelle wurde Brot gebacken, an einer anderen das Fleisch der geopferten Ziegen zubereitet. Gleichzeitig legt man auf den Steinaltar, der das Kultobjekt enthält, Zweige von Wacholder und Steineiche nieder.

Etwa drei bis vier Wochen nach dem Joshi-Fest bricht man mit dem Vieh in Richtung auf die Hochweiden auf. Dem geht zunächst ein blutiges Opfer in der Nähe des Dorfes bei dem Heiligtum eines Devalog voraus. Am nächsten Morgen folgt eine rituelle Bewirtung der Frauen vor dem Ziegenstall. Auf jeder Station des Almauftriebs und an den Stützpunkten auf den Hochweiden ist dem Stein des lokalen Schutzgeistes,[258] dem *angar wat jach*, ein weiteres blutiges Opfer zu bringen. —

Das nächste selbständige Fest nach Joshi kennen wir unter der Khowar-Bezeichnung *Utshal* oder *Uchau*. Es wird etwa 20 Tage vor der Traubenlese gefeiert, also zu einer Zeit, in der die Herden noch auf den Hochweiden sind.

255 *Schomberg* 1938, S. 64, schreibt: „fairies, goblins and hill-spirits (are attracted) by the waving of the branches".
256 *Siiger* 1956, S. 26.
257 *Schomberg* 1938, S. 74 f.
258 *Snoy* 1960a, S. 12.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Am ersten Tag gibt es die übliche Tröstungs- und Reinigungsrunde. Am zweiten wird Weizen vermahlen und Mehl auf die Hochweiden gebracht, wo eine Opferhandlung vollzogen wird. Die Boten holen Milch, Butter und Käse ins Tal, die zur Ehre Gottes, z. B. beim Mahandeu von Batrik, gegessen werden. Die Sippen verzehren sie gemeinsam. Frauen sind ausgeschlossen. Es wird ein Hüter für die Weinstöcke und Nußbäume bestellt: *Dunwal* oder *Demmoj* genannt, der die Lese erst freigibt, wenn die Früchte ausgereift sind. Dann wird ein weiteres Fest *Pu-ur* abgehalten, bei dem man Früchte auf die Hochweiden schickt.[259]

Siiger gibt eine kurze Schilderung des *Pru(pṙū̄)*-Festes, das in den September oder Oktober fällt,[260] wenn Trauben und Walnüsse reif sind und die Herden von den Hochweiden zurückkehren. Es soll heute nur mehr im Birirtal, dem Zentrum des Weinbaus, gefeiert werden. Schon beim Keltern der Trauben gibt es Ziegenopfer für Praba, den zuständigen Gott.[261] Daran schließen sich einige Tage des Tanzes und der Fröhlichkeit. Die abschließende Zeremonie hat Staley beschrieben:[262] Die Mädchen erscheinen in reichem Blumenschmuck, der ihnen aber bald von den Burschen entwendet und schließlich als Opfer in den Abgrund geworfen wird. Das Hauptereignis in den dramatischen Tänzen ist das Auftreten der Budalak, d. h. ausgewählter Burschen, die den ganzen Sommer auf den Hochweiden zugebracht haben, wobei sie in strengster Abstinenz gegenüber den Frauen und gut genährt zur Verkörperung höchster Reinheit und geballten Segens geworden sind. Ihre Tänze sind voll sexueller Anspielungen. Sie haben bei ihrer Rückkehr das Recht, ja geradezu die Pflicht, den Segen den Frauen des Dorfes mitzuteilen. Vermutlich kulminierte das Tanzfest, das Staley beobachten konnte (es fand durch einen Platzregen ein vorzeitiges Ende), früher in einer Orgie, in der sich die Budalak eine Partnerin erwählen durften. Kein Mann durfte Einspruch erheben, im Gegenteil, die Wahl der Budalak galt als hohe Ehre für das betroffene Haus. Übrigens dürfte der Fruchtbarkeitserfolg auch heute noch garantiert sein, allein durch die Erregung, die sich der gesamten Gemeinde mitteilt.

Palwal[263] hat einige ergänzende Details zum Pru-Fest, das er *Prun Labre* nennt, mitgeteilt und darüber hinaus versucht, einen sinnvollen Zusammenhang zwischen den Erntefesten herzustellen.

Nach Palwal gehören die Opfer an Praba zur *Dhen*-Zeremonie, die den feierlichen Beginn der Walnuß- und Traubenernte markiert. Nach Abschluß der Erntearbeiten, zu denen auch das Keltern des Weines gehört, kommen die

259 *Friedrich* Ms., S. 452 und 741 f. *Siiger* 1956, S. 26, kennt das Fest unter dem Namen *uč'aū* (Rumbur).
260 *Siiger* 1956, S. 56 f.
261 *Schomberg* 1938, S. 191.
262 *Staley* 1964. Hierzu vgl. S. 368.
263 *Palwal* 1974b, S. 93 f.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

fünf Prun Labre-Nächte. Zwei Nächte tanzt man bei der Wassermühle von Aspar, dem obersten Dorf des Untertals von Birir, zwei weitere in Bisale, ein Stück talaufwärts. In der fünften Nacht findet dann der oben beschriebene Ritus statt. Palwal erzählt aber auch einiges Neue von dem Gerangel um die Blumenkappen der Mädchen (eine recht durchsichtige Symbolhandlung). Die Mädchen seien als Hirten verkleidet – was eine Verkehrung der normalen Ordnung bedeutet und sie in die Zone der Reinheit emporhebt.

Am Ende der Zeremonie ziehen sich die Frauen eine Weile zurück und erscheinen dann wieder unter Absingen eines Liedes, dessen Text geheimgehalten wird. Eigentlich kann es nur in Zusammenhang mit der Erwählung bestimmter Frauen durch die Budalak stehen, eines Brauches, der offenbar inzwischen in den meisten Siedlungen unterdrückt worden ist – unter dem Einfluß der islamischen Nachbarn.

Anschließend beginnt die Ernte der Körnerfrüchte. Nun ist es auch so weit, die Herden ins Tal hinunterzubringen. Das Opfer einer Ziege an Mahandeu beendigt die Ernteperiode.

Von Schomberg erfahren wir, daß das Öffnen der Zisternen, in denen der Traubensaft vergor, schon einen Monat nach dem Keltern erfolgte.[264] Bei den Riten, die dieses Ereignis umgeben, sei keine Frau zugelassen. An späteren Trinkgelagen seien sie aber angemessen beteiligt.

Im Bumborettal wurde die Aussaat des Winterweizens mit einer Zeremonie begonnen, die von einem Nachkommen jenes Sippengründers – Ladoshi – durchgeführt werden mußte, der seinerzeit ein besonderer Vertrauensmann Balumains gewesen war. Er entfacht ein Feuer aus Wacholderzweigen und tötet eine kleine Ziege, deren Blut er mit dem Saatweizen vermischt. Der Saatweizen ist von jener Weizenspende abgezweigt, die man als Anteil Balumains (oder als Futter für sein Pferd) bereits bei der Ernte reserviert hat. Ein Teil dieses mit Blut vermischten Weizens streut er nun feierlich auf eines der Felder, den Rest gibt er an die Vertreter der anderen Sippen weiter, die ihrerseits die erste Saat vollziehen.[265]

Im November soll dann noch im Rumburtal ein Fest beim Sajigor-Heiligtum stattfinden, von dessen besonderen Aufgaben wir jedoch nichts Näheres erfahren.

12. Schlußbemerkungen

1. Über die Kalash ist so wenig analytisch gearbeitet worden, daß es schwerfallen würde, von bereits vorliegenden Hypothesen hinsichtlich der tragenden Elemente und der Entwicklungsrichtung der Kalashkultur auszugehen. Was bei Kafiren und Shinasprechern möglich war, verbietet sich hier.

264 *Schomberg* 1938, S. 191. 265 *Friedrich* Ms., S. 583–585.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Siiger[266] stellt in einer kurzen Synopsis dar, daß manche Kulte nach den eigenen Angaben der Kalash von ihren mächtigen kafirischen Nachbarn, d. h. den heutigen Nuristani, übernommen wurden. Dazu gehören der Sajigor-Kult und die Verehrung der Jach.[267] Sie sollen aus dem Bashgaltal stammen. Aus dem Bashgalgebiet oder aber aus Waigal soll die Verwendung der mit Kauri-schnecken besetzten Frauenkappen gekommen sein, die sicher auch eine religiöse Bedeutung haben. Den Mahandeu-Kult rechnet Siiger ebenfalls zu den Entlehnungen. Es sei deutlich, daß eine Variante der Śiva-Verehrung vorliege. Mit dem Kult des Balumain beschäftigt sich Siiger nicht. Snoy rechnet Balumain zu einer jüngeren Kulturschicht, in der der Getreideanbau verankert sei. Die anderen, einer älteren Schicht angehörenden Götter stünden in Beziehung zur Ziegenzucht und zum Anbau der Hirsen und Hülsenfrüchte.[268]

Auf Grund sprachlicher Zusammenhänge ging ich zunächst von der Vorstellung aus, die Hauptelemente der Kalashreligion müßten mit dem ererbten Grundbestand in der Stammesreligion der shinasprechenden Darden annähernd identisch sein, es fehle lediglich der islamische Firnis.[269] Ich sah meine Auffassung bestätigt, als ich ein an das Treiben der Budalak erinnerndes Brauchtum in Punyal kennenlernte.[270] Müller-Stellrecht[271] vertritt eine ganz ähnliche Auffassung; sie fand durch interessante Vergleiche meine These bestätigt, daß die Kalash allgemein dardische religiöse Vorstellungen „in großem Maße teilen". Außerdem seien sie vor allem in religiöser Hinsicht stark von ihren kafirischen Nachbarn beeinflußt.

Ohne Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zu erheben, enthält die Schilderung der Kalash in dem Expeditionsbericht Marainis anregende Ideen. Er betont die Zusammenhänge mit den Kulten der Antike, vor allem mit dem des Dionysos.[272]

2. Nach Durcharbeiten des Materials erscheint es mir notwendig, bei voller Beachtung der oben skizzierten Gemeinsamkeiten und Entlehnungen als Grundphänomen die hohe Variabilität der Kalash-Religion innerhalb des kurzen, von uns beobachtbaren Zeitraums hervorzuheben. Bereits Siiger gibt Hinweise. Snoy ist aufgefallen, daß zwischen seinen Besuchen 1955/56 und 1970 erhebliche Veränderungen eingetreten sind, ohne daß er vorläufig eine Erklärung für eine solche Dynamik gegeben hätte. Sicher kann er dieses Phä-

266 *Siiger* 1956, S. 19 f.
267 Vermutlich sind die Jach die einheimische Konzeption, und die Informationen, auf die sich *Siiger* bezieht, besagen, daß Name und Bild der Kushumai (die sie überlagert) entlehnt seien.
268 *Snoy* Ms. 1960, S. 28 f.
269 Eine solche islamische Überlagerung fehlt ja auch bei den Darden in Ladakh, so daß man zunächst annehmen müßte, in diesen Randgebieten übereinstimmende Formen anzutreffen.
270 *Jettmar* 1965, S. 110–112.
271 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 246–259.
272 *Maraini* 1964, S. 242–276. Vgl. auch *Balneaves* 1972, S. 86–109. Vgl. *Snoy* 1959.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nomen in seinem künftigen Abschlußbericht weit besser darstellen und beurteilen, als es mir hier möglich wäre. Immerhin lassen sich einige Aussagen über die treibenden Kräfte machen.

2.1. Die Kalashreligion ist heute durch die geringe Zahl ihrer Anhänger und durch das Fehlen eines Priestertums, das sich die Pflege der Tradition zur Aufgabe setzen würde, von ungeheurer Labilität. Neben den „reinen Knaben", die man bei bestem Willen nicht als Garanten der Tradition auffassen kann, sind die Schamanen die wichtigsten religiösen Autoritäten. Als Charismatiker können sie sich rasch an neu eindringende Tendenzen anpassen und Ideen übernehmen, die ihnen einleuchtend erscheinen. Solange der Schwerpunkt der Kalash im Kunartal lag, konnten alle Durchreisenden auf diesem wichtigen Verkehrsweg fremde Anregungen einbringen. Seit man sich in die Seitentäler zurückgezogen hat, schafft das Gefühl, der gegenwärtige Zustand nähere sich rasch seinem Ende, eine Stimmung, die dem Wunderbaren offen ist. Eine Wendung ins Aggressive verbietet sich schon aus der Einsicht, wie unterlegen die eigene Volkszahl ist.

So ist es kein Wunder, wenn wir innerhalb der Beobachtungszeit von etwa 40 Jahren konsequente Entwicklungen feststellen können und immer wieder auf die Spuren bereits eingetretener Umstellungen stoßen, die einer nicht allzu weit zurückliegenden Vergangenheit angehören.

2.2. Die letzte Phase in diesem Prozeß scheint eine Stabilisierung der Position Balumains zu sein, von der mir Snoy mündlich (auf Grund seines Besuches im Jahre 1970) berichtete. Balumain findet inzwischen seine Anerkennung als Hochgott, während jene geheimnisvollen und flackernden Züge, die sich in der Darstellung Friedrichs erkennen lassen, zurücktreten. Diese Entwicklung deutete sich bereits an, als Balumain mit dem Khodai der Mohammedaner gleichgesetzt wurde, so in den Aussagen des Schamanen Bodok, der wiederum an anderer Stelle Balumain als Propheten des höchsten Gottes erklärte.

2.3. In einer vorausgehenden Phase muß sich der sich auf eine Talschaft konzentrierende Aufstieg Balumains abgespielt haben. Dabei sind die Kulte anderer Gottheiten inkorporiert worden, so daß konsequenterweise die vor Balumain herrschenden Götter als seine Statthalter erscheinen. Balumain kann allerdings bei den Kalash schon lange Zeit vor seinem Aufstieg bekannt gewesen sein. Es läßt sich nicht feststellen, ob es sich um eine einheimische oder um eine aus Südkafiristan übernommene Gottheit handelt.

2.4. In ähnlicher Weise dürfte sich übrigens die Rezeption der von den Bashgali übernommenen (in einem Fall: eroberten) Gottheiten vollzogen haben. Einheimische Gestalten wurden zurückgedrängt, ihre Altäre und Riten aber übertragen. In einzelnen Fällen scheint hauptsächlich der fremde Name rezipiert worden zu sein. Ein solcher Prozeß hat Kushumai ins Kalashpantheon verschlagen. Möglicherweise sind derartige Angleichungen durch die Flucht-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

bewegungen aus dem Katigebiet verstärkt worden, die nach der islamischen Eroberung Kafiristans einsetzten.

2.5. Eine relativ rezente Entwicklung dürfte zu dem ausgeprägt friedlichen Charakter der Kalashreligion beigetragen haben. Auch dieses Volk hat eine – zwar Jahrhunderte zurückliegende – Expansionsperiode hinter sich, in der es, vielleicht unter Führung einer aus dem Südwesten stammenden Militärgruppe, seine zu dem Zeitpunkt vermutlich bereits islamisierten nördlichen Nachbarn zurückdrängte. Die heutigen Glaubensvorstellungen hingegen sind von der anschließenden langen Phase militärischer Unterlegenheit geprägt.

2.6. Parallel zu diesen Veränderungen, die zum Teil nur eine recht oberflächliche Schicht berühren, ging an der Basis ein gründlicher Wandel vor sich, nämlich die Ausbreitung eines neuen Wertsystems, das die kultische Reinheit zum Vorrecht des Mannes machte und die Mitwirkung der Frau beim Kult reduzierte. Argumente für eine solche Annahme lassen sich aus der Beobachtung gewinnen, daß in der alltäglichen Kultpraxis die Frau größere Rechte ausübt, als ihr eigentlich nach jener Weltanschauung zusteht, die sich aus dem Verlauf der Hauptfeste und aus der direkten Befragung von Männern erschließen läßt.

Vielleich ist es typisch für das Zurückdrängen der Frauen, daß beim Winter-Fest die unreine Partei von Männern dargestellt wird, obwohl diese bei der Vergewaltigung der „reinen Knaben" eine Rolle übernehmen, die im Brauchtum um die Budalak den Frauen zukommt. An sich ist ja im Weltbild der Kalash der Charakter der Weiblichkeit durchaus als initiativ und aggressiv aufgefaßt. Sie bildet eine Quelle ständiger Versuchung. Nur aus diesem Kontext heraus erklärt sich die Hochschätzung männlicher „Jungfräulichkeit".

So mag es eine rezente Entwicklung sein, daß bei den Kalash stärker noch als bei den Kafiren weibliche Gottheiten sich auf den Schutz der unmittelbar weiblichen Belange zurückgezogen haben. Selbst die Gattin des Schöpfergottes begnügt sich mit der Herrschaft über das Menstruationshaus und alles, was dort vor sich geht.

2.7. Ähnliche Tendenzen konnten wir schon bei den shinasprechenden Darden der Gilgit Agency feststellen. Es ist sehr gut möglich, daß die islamische Mission, die spätestens im 11. Jahrhundert einsetzt, aber in Zentralchitral zum Stehen gekommen ist, dann auf die angrenzenden Heiden akkulturierend weitergewirkt hat.

Gerade in dieser frühen Phase ihrer politischen Entwicklung waren die Kalash mit Ismaeli konfrontiert. Über diese Sekte könnten jene an die Gnosis erinnernden Ideen eingeströmt sein, auf die wir an verschiedenen Stellen aufmerksam machten. Man muß bedenken, daß Ismaeli besonders geeignet waren, mit Gegnern der herrschenden islamischen Richtungen in ein symbiotisches Verhältnis einzutreten – waren sie doch selbst Diskriminierte und Verfolgte.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

2.8. Von der Phase der frühen Koexistenz zu scheiden ist jene Periode, in der die Kalash nur mehr eine kleine Enklave unter der Herrschaft einer sunnitischen Dynastie bildeten und sofort nach dem Verlassen ihrer Täler mit den Vertretern dieser Religion in Kontakt gerieten. Inzwischen stehen sie auch in den eigenen Tälern schon einer islamischen Majorität gegenüber, sie haben daher ihre Religion in Richtung auf einen Monotheismus verändert und die Gottheiten als Propheten oder wichtige Gestalten der muslimischen Heilstradition aufgefaßt. Da der Islam Buchreligionen anerkennt, hat sogar ein findiger Dehar — Tanuk — ein „Heiliges Buch" angefertigt. Als Snoy es zu Gesicht bekam, stellte sich heraus, daß die Seiten aus Holz mit mehr oder weniger systematischem Gekritzel bedeckt waren.[273]

2.9. Es kann aber nicht ausgeschlossen werden, daß die obenerwähnte Tendenz, die Frauen zur Betonung kultischer Reinheit aus dem heiligen Bereich zu verbannen, schon auf einen älteren Kontakt mit Hochreligionen zurückgeht. Wie bei den shinasprechenden Darden müssen wir uns fragen, welche Bedeutung dem Buddhismus zukommt. Wir haben auf die Möglichkeit hingewiesen, das Verdienstfestwesen als indigene Reaktion auf Rangerhöhungsfeste und gemeinnützige Werke der Staatsgewalt aufzufassen, die in einer im Buddhismus fest verankerten Tendenz wurzeln, sich durch Leistungen eine bessere Wiedergeburt zu sichern.[274] Aus der benachbarten Gilgit Agency hörten wir, daß z. B. die Anlage von Bewässerungskanälen als religiöse Tat gefeiert wurde. Der Übergang von solchen Handlungen des Königs zu nativistischen Aktionen der Bauernschaft wäre immerhin möglich.[275]

3. Die Ethnologie stößt nur höchst selten auf Feste, die sich widerspruchslos als kultische Realisierungen e i n e s Mythologems erklären lassen. Eindeutigkeit ist meist der ordnenden Hand des zur Enge systematischen Denkens erzogenen Ethnologen zu verdanken. Der Übergangscharakter der Kalashreligion, das Fehlen einer regelnden Instanz mit anerkannter Autorität, die Beteiligung vieler spontan interessierter Gruppen führen nun dazu, daß man die Jahresfeste der Kalash am besten als komplizierte Gesamtkunstwerke auffassen sollte, in deren Aufbau viele Leitmotive eingegangen sind, die einander ablösen, sich überlagern, zeitweise dominieren oder als alternative Ausdeutungsmöglichkeiten derselben Handlung nebeneinanderstehen. In manchen Fällen scheint die Doppeldeutigkeit gewollt, in anderen ist sie durch „schöpferisches Mißverstehen" entstanden.

Siiger hat das richtig gesehen, aber vielleicht simplifiziert, als er im Joshi-Fest drei Ablaufphasen unterschiedlicher Bedeutung konstatierte. Noch reicher

273 *Snoy* 1965b, S. 161 f.: „eine absterbende Kultur sucht hier in rührender Weise, einer Weltreligion die Stirn zu bieten".
274 Vgl. hierzu *Harmatta* 1969, S. 380.
275 Vgl. oben S. 257 f. Als „Reaktion" hatte ich 1960 sogar das Megalithentum aufgefaßt.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

ist diesbezüglich das von Snoy ausführlich beschriebene Winterfest, dessen Alternativdeutungen in den Aufzeichnungen Friedrichs auftauchen. Ich glaube, folgende „Leitmotive" feststellen zu können:

3.1. Während des Festes leben die Geschlechter getrennt, erst am Ende des Festes kehren die Männer zu ihren Frauen in die Wohnhäuser zurück, so daß sexueller Kontakt möglich ist. Es handelt sich also um eine Karenzzeit, in der sexuelle Erregung gestaut und durch mannigfaltige symbolische Handlungen aufgestachelt wird.

Es ist eigentlich merkwürdig, daß sich die dann wieder mögliche sexuelle Vereinigung ohne die im Tantrismus gepflegte religiöse Überhöhung vollzieht. Jedenfalls erfahren wir darüber nichts. Damit könnte ein psychologischer Prozeß intendiert sein, den man modern Sublimierung nennen würde – also das Umsetzen sexueller Energie in religiöse Begeisterung. Vielleicht erfolgte das mit Hinsicht auf die Notwendigkeit, den kosmischen Mächten bei der Überwindung des Jahrestiefpunkts zu helfen. Der Gleichklang mit der Natur wäre durch die bei der Besprechung der Dardreligion erwähnte Tatsache sichergestellt, daß die Paarungszeit der Wildziegen ungefähr der Zeit der Wintersonnenwende entspricht.

3.2. Enthaltsamkeit heißt aber auch Reinheit. Damit wird der Zugang zur Sphäre des Heiligen eröffnet – für die Männer, ersichtlich aber auch für die Frauen.

Daher kommen in dieser Periode immer wieder Kulthandlungen, besonders Tänze, vor, in denen die Frauen als Männer verkleidet auftreten oder wie diese Opfer vollziehen. Selbstverständlich könnte es sich dabei um Riten handeln, die bereits früher autonom existierten, die aber jetzt auf Grund einer neuen Motivation – Ausnahmezeit – sanktioniert wurden.

Umgekehrt können durch das Emporheben des Weiblichen in den Bereich der Reinheit die Männer für die Interessen der Frauen eintreten und z. B. Gebete sprechen, die eine leichte Entbindung bewirken sollen.

3.3. E i n Motiv für das Ausmalen der Sippenhäuser mit Tierbildern und das anschließende Herstellen von Gebildbroten in Tiergestalt ist zweifellos das Bestreben, die Vermehrung der Wildtiere zu fördern, besonders der Wildziegen, deren Paarungsperiode unmittelbar bevorsteht, aber auch des Viehbestandes. Das entspräche jedenfalls jenen Interpretationen, die in der Gilgit Agency gegeben werden.

3.4. Eine weitere Erklärung für das Anfertigen von Malereien und Gebildbroten liegt in der Jagdmagie. Das ist logisch vereinbar: Wenn man selbst an der Vermehrung der Tiere mitwirkt und ihre Doppelgänger gegenwärtig hat, so ist es leicht, sich ihrer zu bemächtigen.

3.5. Überlagert werden aber Fruchtbarkeits- und Jagdmagie von der mächtigen Vorstellung, durch die Reinheit von Tal und Dorf werde es möglich, das ursprüngliche Zusammenleben von Tieren und Menschen, Dämonen und

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Impressionen eines Aufenthaltes bei den Kalash, 1964

Aus dem Skizzenbuch
von
Horst Beck, Tübingen

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

State Museum Library Lucknow 7317

Abb. 15. Das Kalashdorf Kandarisar. Die Siedlungen der Kalash sind meist weniger geschlossen als die der in ihr Gebiet vorgedrungenen Kati, andererseits ist die hier vorliegende starke Staffelung ungewöhnlich.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Abb. 16. Kalash-Porträts. Man beachte die weite Frauenkleidung und die mit Kauri-schnecken geschmückte Kappe. Die Männer tragen die in ganz Chitral übliche Dard-kappe aus Wollstoff mit umlaufendem Wulst.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

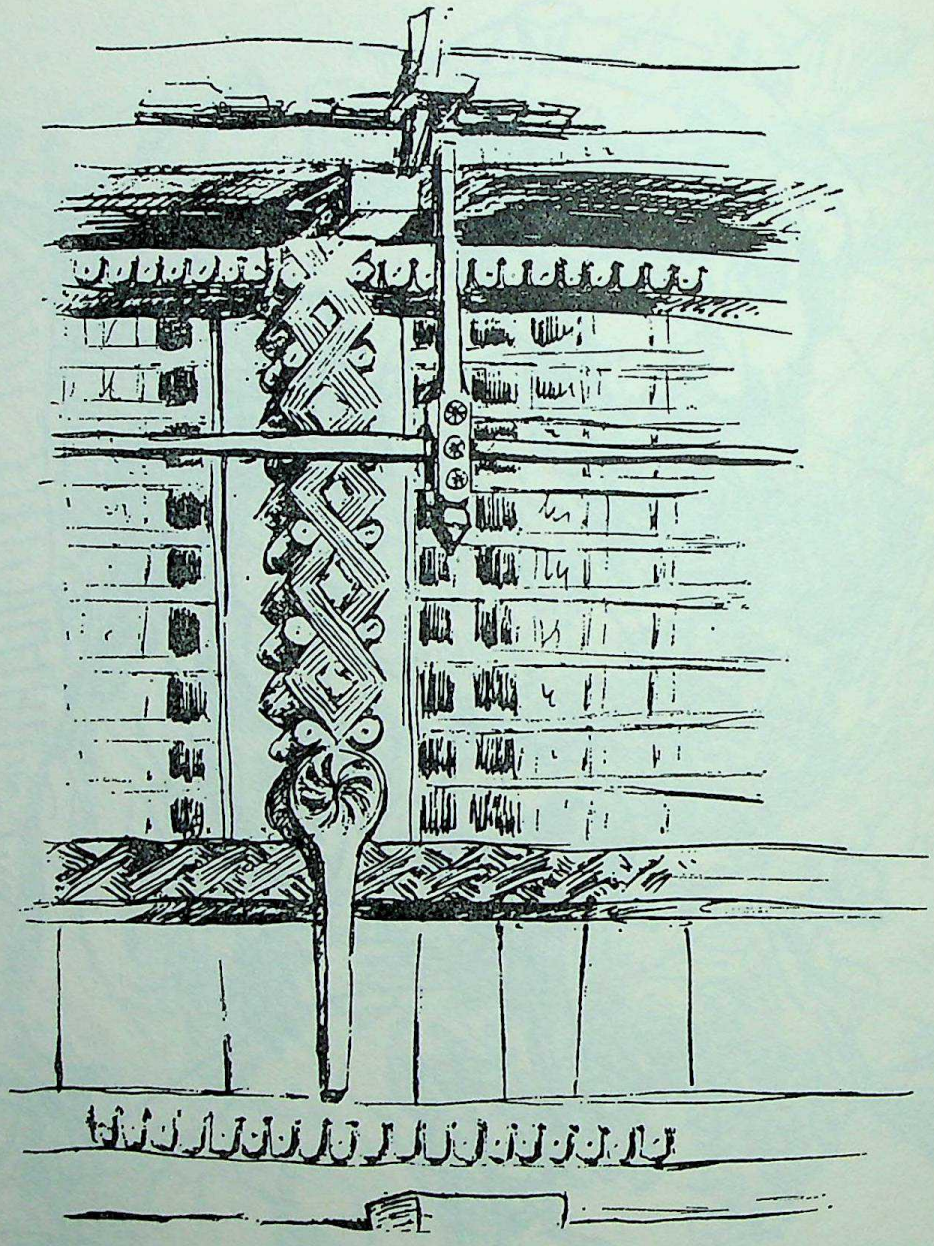


Abb. 17. Dekoration und sichtbare Details der Konstruktion an einem Haus im Kalash-Gebiet.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

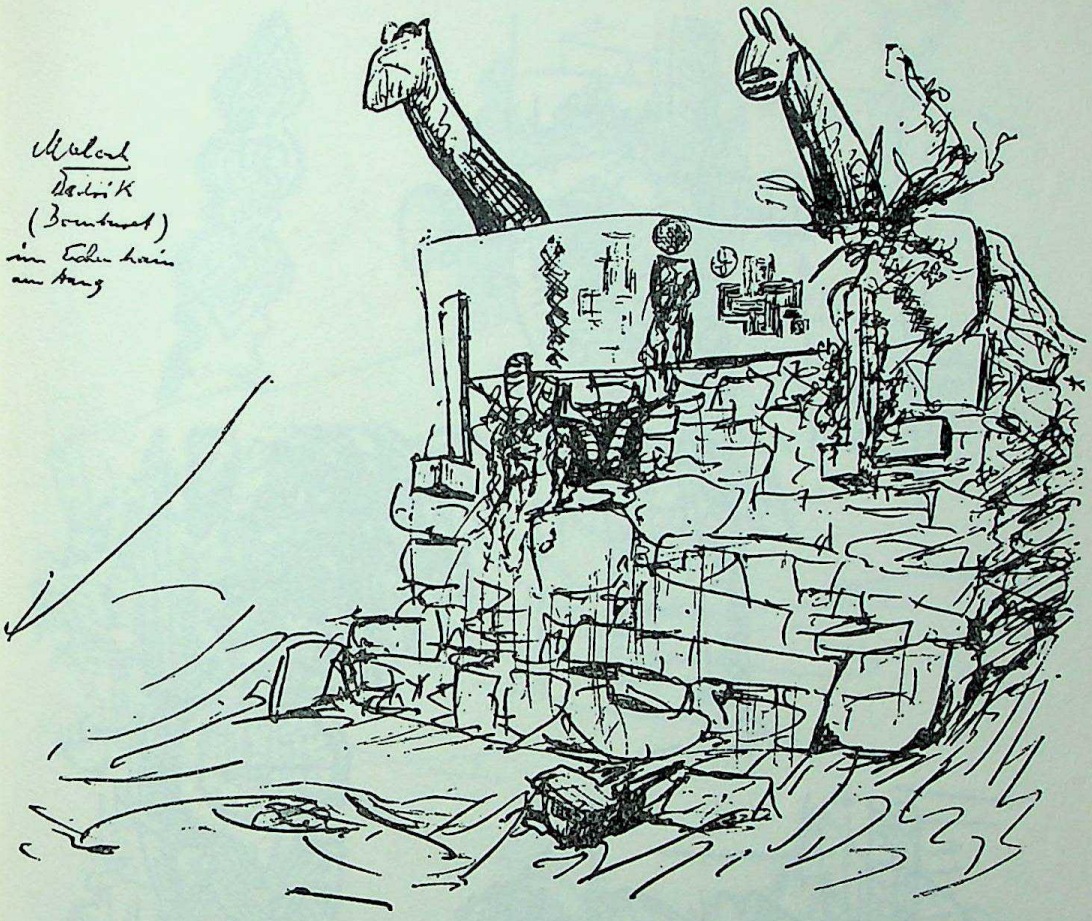


Abb. 18. Heiligtum des Gottes Mahandeo beim Dorfe Batrik, am Hang in einem Steineichenhain gelegen.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

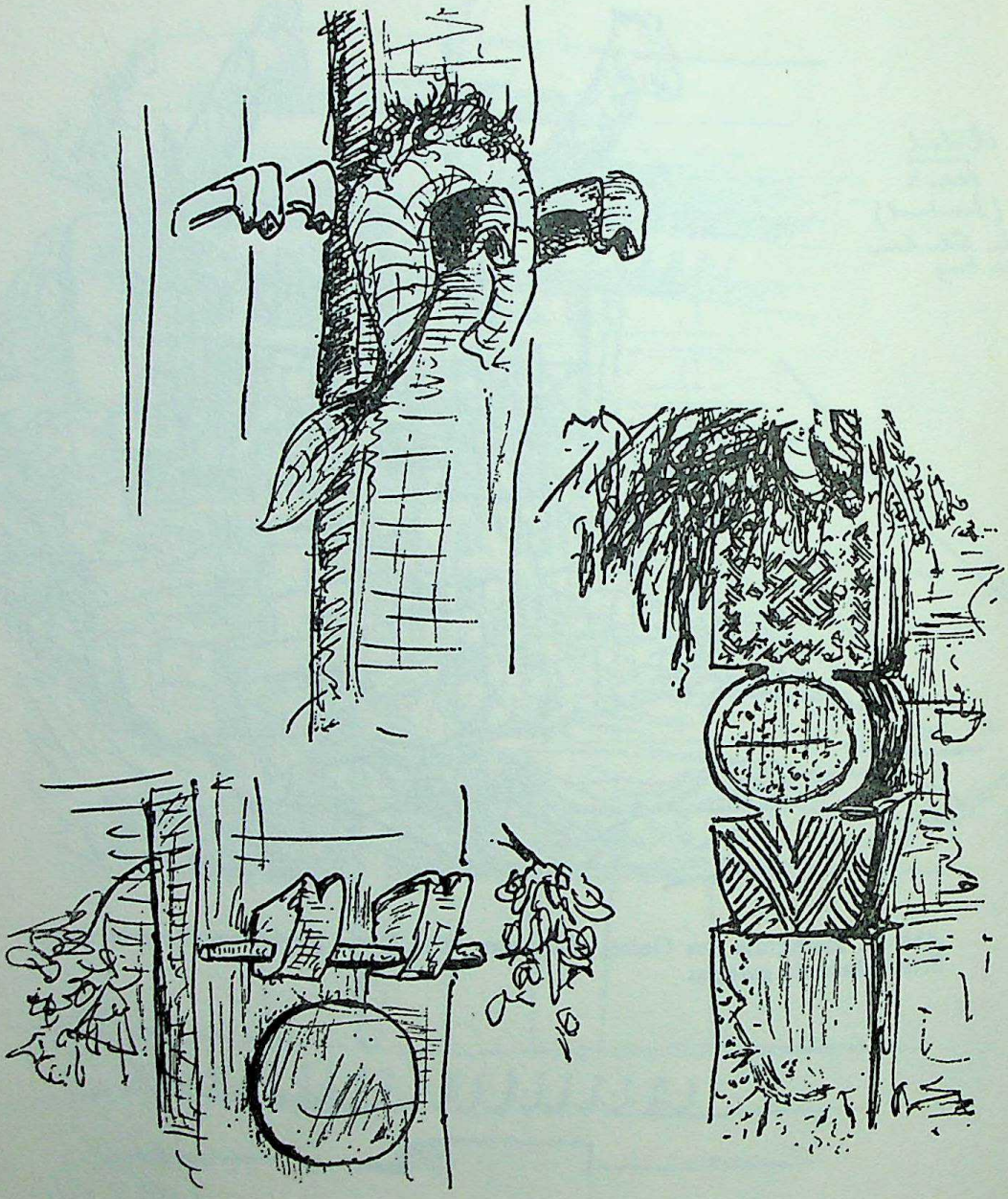
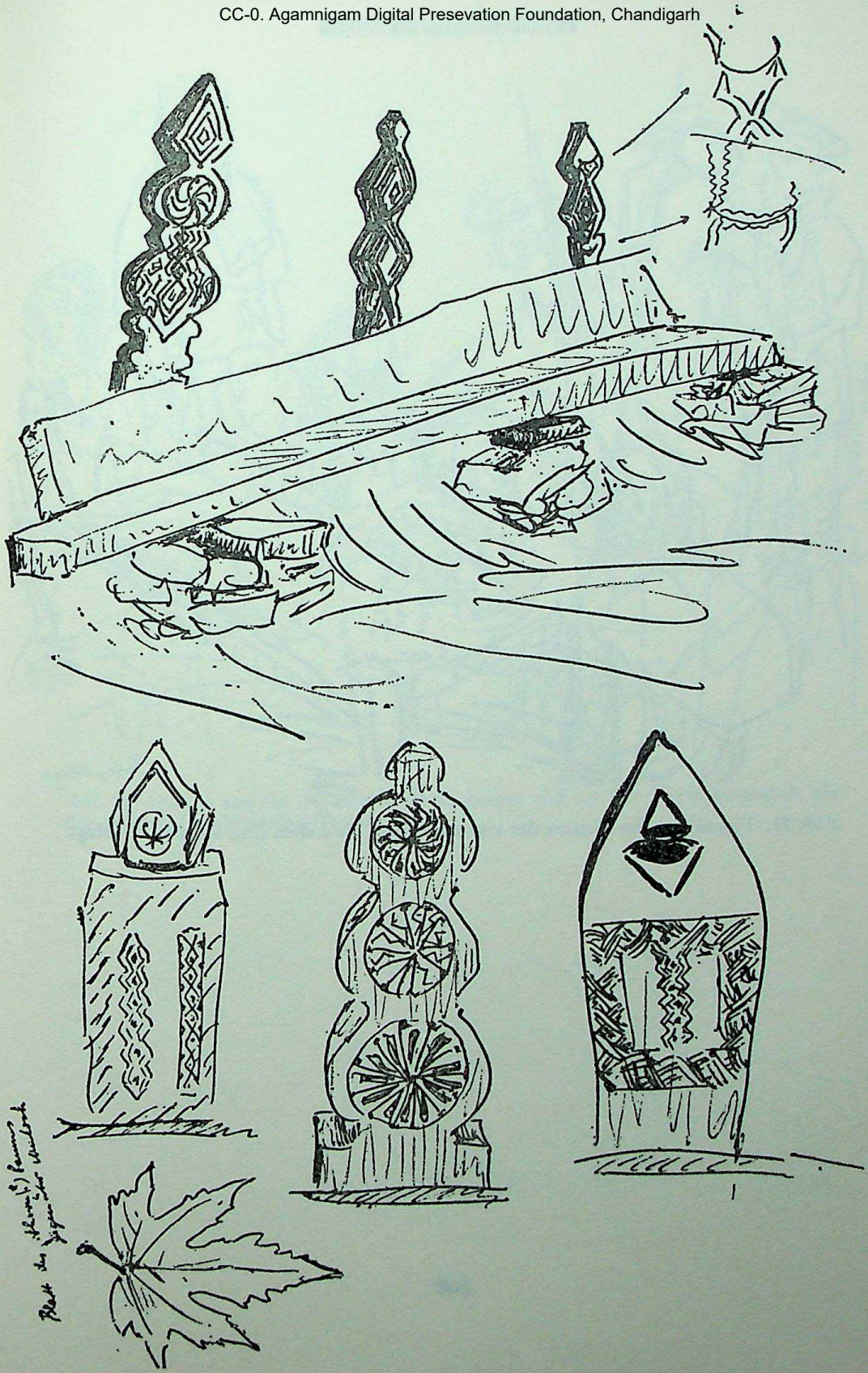


Abb. 19. Verschiedene Ausgestaltungen des die Jestak verkörpernden Pfeilers oder Brettes.

Abb. 20. Sitzbänke und dazugehörige beschnitzte Bretter. Die Muster sind sinnhaltig, die Errichtung solcher Monumente mußte durch Feste erkauft werden. ▶

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Abb. 21. Totenklage der Frauen der eigenen Sippe. Sie haben ihre Kappen abgelegt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Abb. 22. Frauen aus der Nachbarschaft beteiligen sich an der Trauerzeremonie für den auf dem Bett liegenden Toten.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Abb. 23. Szenerie auf dem Friedhof. Die Deckel der Särge sind mit Steinen beschwert. Man hat die Totenfiguren (Gandao) zwischen die Särge gestellt in der Hoffnung, an diesem Ort vor ihrer Zerstörung oder Verschleppung sicher zu sein.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

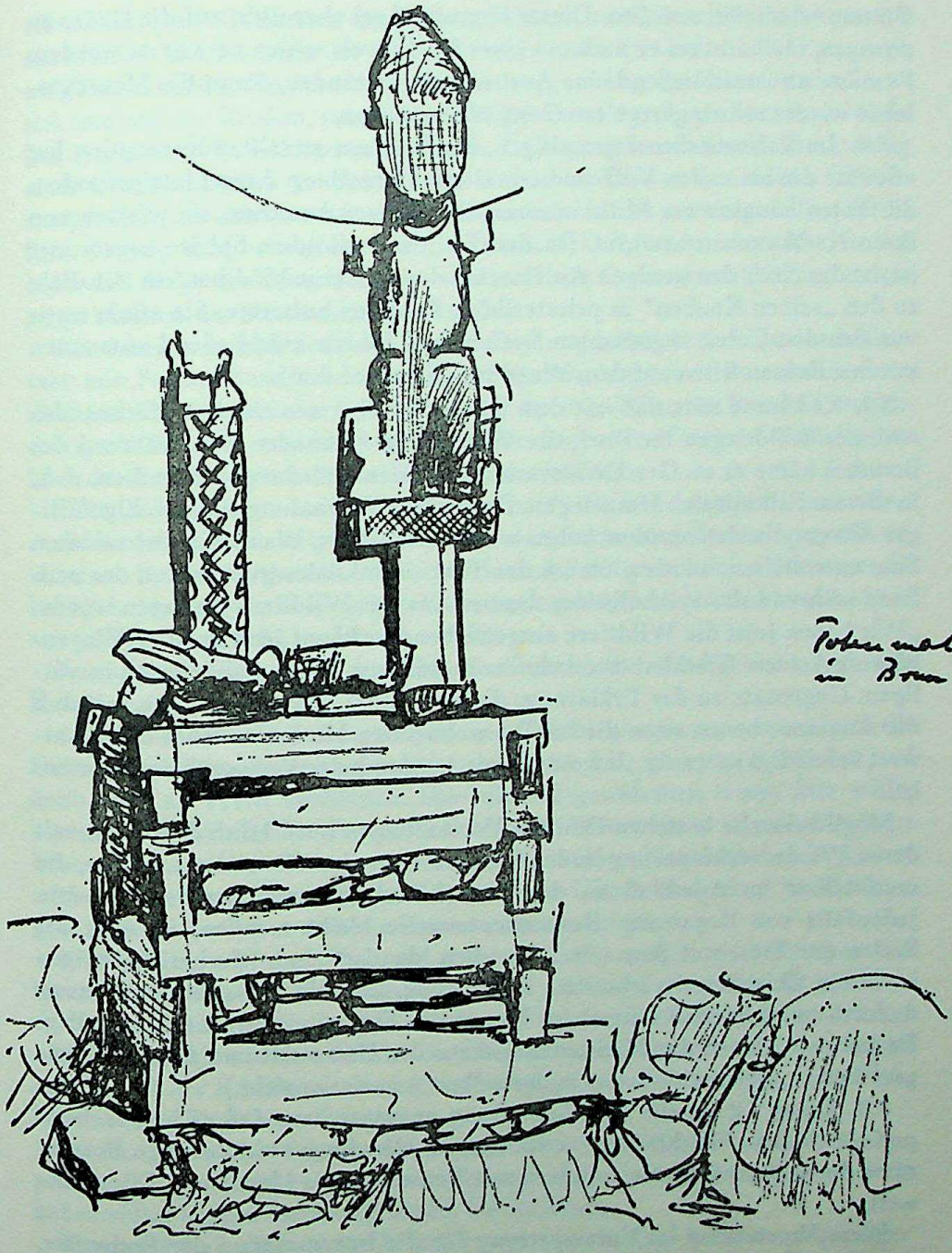


Abb. 24. Totenmonumente (Gandarik) in der Dorfflur. Eine der kleineren Figuren ist bereits geraubt, die andere stark beschädigt.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Göttern wiederherzustellen. Dieser Urzustand sei aber nicht auf die Dauer zu ertragen, vielleicht sei er auch um eines Ur-Frevels willen verscherzt worden. Es müsse also anschließend eine Austreibung stattfinden, damit das Menschenleben wieder seinen geregelten Gang nehmen kann.

3.6. Im Rahmen dieser gewaltigen, ins Zentrum gestellten Konzeption hat offenbar die bei vielen Völkern verbreitete Vorstellung ihren Platz gefunden, die Toten könnten zur Mittwinterzeit ihre Sippen besuchen, sie würden von ihren Nachkommen bewirtet. Da der Tod der weiblichen Sphäre zugeordnet ist, ist das einer der wenigen Anlässe, bei denen „reine Mädchen" in Parallele zu den „reinen Knaben" in priesterlicher Funktion auftreten. Sie allein essen von den den Toten zugedachten Speisen und führen anschließend zusammen mit den Frauen Riten auf dem Wege zum Friedhof durch.

3.7. Es könnte sein, daß mit dem Besuch der übermenschlichen Mächte, also auch der Wildziegen im Dorf, die Vorstellung verbunden war, während des Besuches käme es zu Geschlechtsverkehr mit den irdischen Verwandten, d. h. in diesem Fall mit den Hausziegen. Daß solche Verbindungen als wohlgefälliger Akt empfunden wurden, haben wir bereits gehört. Wenn wir einen solchen Sinn unterstellen, würde plötzlich der Text eines Liedes transparent, das nach Snoy während des symbolischen Austreibens der Wildtiere gesungen wurde: „Wir haben jetzt die Wildtiere ausgetrieben, ihr könnt jetzt in euren Ziegenhäusern keinen Geschlechtsverkehr mehr ausüben." Das stünde zwar in völligem Gegensatz zu der Erklärung, die man Snoy anschließend gab, nämlich die Angesprochenen seien die im Tal wohnenden Moslems – aber diese Antwort befriedigt so wenig, daß sie nur als Ausdruck der Verlegenheit zu werten ist.

Möglicherweise bestehen ähnliche Vorstellungen hinsichtlich der Toten, mit deren Wiederverkörperung in den Kindern man ohnedies rechnet. Lieder, die unmittelbar im Anschluß an den Totenbesuch gesungen werden, handeln jedenfalls von Begattung. Konsequenterweise bleibt es offen, ob nicht die Seelen der Tiere mit jenen der Menschen identisch sind. (Zu berücksichtigen ist die in Chitral weitverbreitete Auffassung, daß die Menstruationsblutung dadurch entsteht, daß einmal im Monat die Frauen einem Dämon zufallen. Da bei den Kalash das Menstruationshaus der Unterwelt und dem Tode zugeordnet ist, bewegen wir uns in demselben Assoziationsfeld.)

3.8. Damit ist bereits die Vorstellung angesprochen, daß es in der Festperiode doch zu Geschlechtsverkehr kommt, allerdings nicht zwischen Bewohnern der irdischen Ebene, sondern mit Besuchern aus Urzeit und Dämonenwelt.

Diese Vorstellung ist Voraussetzung für die Interpretation der Ereignisse, die sich in der Nangairo-Nacht vollziehen. Gegen Mitternacht werden sieben reine Knaben beim Heiligtum zurückgelassen, die im Morgengrauen eine Kommunionsmahlzeit vollziehen und sieben Feuer entzünden, die den sieben

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

„einheimischen" Gottheiten des Tales gewidmet sind. Anschließend kommen die Männer und Burschen des Dorfes heran, die sich inzwischen mit Unreinheit aufgeladen haben. Sie geben vor, Frauen vergewaltigt zu haben, und stürzen sich nun auf die Knaben, brechen den Widerstand der Bewacher, um schließlich symbolisch die Knaben zu berühren. Es liegt nahe, darin die Andeutung eines Geschlechtsaktes zu sehen, wobei die sieben Knaben den sieben Göttern entsprechen, die sich hier mit einer chthonischen Macht vereinigen. Das weibliche Prinzip tritt, wie in so vielen asiatischen Religionen, aktiv hervor. Ich habe die Frage erwogen, ob nicht einstmals die Frauen zum Heiligtum gepilgert kamen, um diesen Akt zu vollziehen.

3.9. Aber es ist auch noch eine andere Deutung möglich: daß die durch Kontakt mit Frauen bereits verunreinigte Männergruppe sich nun durch einen direkten Kontakt mit der Gottheit in die Sphäre äußerster Reinheit zurückdrängt. Wollen sie etwa die Ausgießung des Segens erzwingen, die im Augenblick der Berührung mit den reinen Knaben eintritt?

3.10. Jedenfalls ist damit die „Panspermie", die Durchmischung und damit auch die lebensnotwendige Ambivalenz, der Ergänzung der reinen und der unreinen Sphäre hergestellt. Die Festteilnehmer bilden nun eine Schlange, die kraftgeladen und wie in ständiger Vereinigung den Geschlechtsakt vollziehend auf das Dorf zukriecht, wo sie sich auflöst.

Am nächsten Tag finden dann Maskentänze statt – die Komödie nach dem Kultdrama.

3.11. Alle diese Gedankengebäude und Gefühlskomplexe werden durch die Gestalt des Gottes Balumain zusammengehalten. Er ist zwar ein Reiter und kann auch als Pferd erscheinen, aber diese Eigenschaften treten hier völlig zurück. Er verkündet die Verwandtschaft aller Wesen, ja er ist selbst in allen Wesen gegenwärtig. Er ergießt sich über die reinen Knaben, aber begeistert auch die, die diese überwältigen. Die anderen Götter sind seine Verkleidungen, seine Diener, aber auch die Partner, die er ergreift.

Friedrich legte großen Wert auf gelegentliche Angaben, Balumain sei eine bisexuelle Gottheit, er könne als Mann, aber auch als Frau auftreten und Verehrung fordern. Ich fand zunächst eine historische Erklärung: Balumain hat nämlich zweifellos auch weibliche Gottheiten und Dämonen – die andererseits zur Gestalt der Kushumai verschmolzen werden – verdrängt und deren Heiligtümer und Riten an sich gezogen.

Im übrigen sehen wir nun, daß dies auch in der Wesenheit des Gottes begründet liegt – als Herr der ungeteilten und sich wieder vereinigenden Welt hat er völlig legitim Merkmale beider Geschlechter.

Es scheint fast, als trete uns hier ein zwar ferner, aber keineswegs geringer Nachklang der orphischen Mystik entgegen, die von der Einheit aller Wesen kündete. Das ist um so merkwürdiger, als man noch andere Beziehungen zu Dionysos, also der Gottheit, herstellen könnte, die im Zentrum dieser Mystik

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

steht. Die Unreinen, die auf die Knaben losstürzen, haben manches mit den Mainaden gemeinsam. Das Lamm, das in der Nangairo-Nacht geschlachtet und wie in einer Kommunion verzehrt wird, könnte dem Hirschkalb entsprechen, das im blutigen Ritus zerstückelt wird.

Die fast als Stilbruch erscheinende Fuchsjagd am Ende des Festes, die man mit dem Hinweis erklärt, der Fuchs sei der Hund Balumains, fände so eine Erklärung, denn Dionysos wurde in der Antike als Bassareus bezeichnet, nach dem thrakischen Wort für „Fuchs". Das Auftauchen Balumains aus der fernen Heimat Tsiyam wäre dann von Erinnerungen an die Thrakische Heimat beflügelt, dem Ausgangspunkt für den Siegeszug des Gottes durch Asien.

Wir haben aber betont, wie labil und spontan das Religionsgebilde ist, mit dem wir uns hier beschäftigen. Es ist daher besser, sich auf die Feststellung zu beschränken, im Winterfest der Kalash komme – vielleicht unter Bewahrung ferner Erinnerungen – eine Gedankenwelt von schillernder Großartigkeit zum Ausdruck, die an die Schöpfungen spätantiker Philosophen erinnert; man könnte einzelne Gnostiker und Neuplatoniker anführen, Manichäisches und den Zurvanismus. Was wir hier antreffen, ist aber vielleicht noch eindrucksvoller durch die Naivität, mit der hier eine Gemeinschaft das Mysterium erlebend weitergestaltet – am Vorabend des geistigen und kulturellen Untergangs.

So ist, wie unsere Abenteuer und gleichzeitig Erlösung suchende Jugend heute feststellt, in geographisch begünstigten Seitentälern für eine begrenzte Zeit ein kleines Paradies entstanden, in dem es vieles gibt, was wir heute in Utopien realisieren wollen, eine Kultur, die sich in ihren Festen verwirklicht und in der nicht Tod und Töten allein, sondern auch Sexualität und Heiterkeit Zugang zu den Mysterien des Lebens eröffnen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

V. RELIGIÖSE TRADITIONEN DER KHO (CHITRAL)

1. Umwelt, soziales und politisches System

Das Kalashland, dessen Religion wir eben dargestellt haben, ist nur ein kleines Segment des früheren Staates Chitral,[1] der im äußersten Nordwesten des pakistanischen Staatsgebietes liegt und das obere Stromgebiet jenes Flusses umfaßt, der in seinem unteren Abschnitt Kunar, in seinem mittleren Chitral-, im weiteren Verlauf aber auch noch Mastuj- oder Yarkhunfluß genannt wird. Bereits diese Differenzierung verrät, daß das Haupttal keine zusammenhängende Kulturfläche bildet. So ist es auch bei einer kleinräumigen Betrachtungsweise: Überall wechseln Kulturland und wüstenhafte Strecken mit spärlichem Artemisiabestand ab. An vielen Stellen springen Felsbastionen weit ins Tal vor, die man früher nur auf gefährlichen Pfaden überwinden konnte. Solche Strecken waren leicht zu sperren, wenn man die Hilfsmittel, die das Begehen möglich machten – nämlich Trockenmauern aus aufgeschlichteten Steinen und hölzerne Überbrückungen –, wieder zerstörte. Die modernen Straßen, mit vielen Sprengungen geschaffen, sind ebenso empfindlich.

So ist es kein Zufall, daß heute die Staatsgrenze zwischen Pakistan und Afghanistan Chitral vom unteren Kunartal trennt und damit einen der möglichen Zugangswege versperrt. Aber für Chitral waren immer die Paßzugänge wichtiger: Die Verbindung nach Südosten führt über den nur 3125 m hohen Lawarai-Paß nach Dir, nach Nordwesten erreicht man über den Dorah-Paß den Badakhshan, im Nordosten führt der Baroghil-Paß über die Hauptkette des Hindukusch in den Wakhan. In die Talsysteme der Gilgit Agency kommt man entweder über den Shandur- oder den Chumarkhan-Paß, indirekt auch über den Karambar-Paß, der den Zugang zum oberen Ishkomantal gestattet.

Die *Kho* sind das weitaus stärkste ethnische Element Chitrals. Ihre Sprache, das *Khowar,* dient auch im Westen der Gilgit Agency als Verkehrsidiom. Sie besiedeln den gesamten Norden und das Zentrum des Landes. Allerdings

1 Wertvolle Beiträge zur Übersicht über Chitral von *Israr-ud-Din:* 1966, 1967, 1969, 1971.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sind über den Dorah-Paß *Pamiriranier* (Sprache: *Yidgha*) und über den Baroghil-Paß *Wakhi*sprecher eingedrungen.[2]

Im Süden des Landes ist die ethnische Zusammensetzung sehr viel bunter. Neben den bereits behandelten *Kalash* gibt es noch Enklaven mit anderen Dardsprachen: *Phalura (Palula), Dameli* und *Gawar-Bati,* von denen das Dameli eine kafirische Komponente,[3] das Phalura aber enge Beziehungen zum Shina aufweist. Außerdem sitzen im Shishital Zuwanderer aus dem *Badakhshan,* die erst in jüngerer Zeit angesiedelt wurden und einen *tadschikischen* Dialekt sprechen. *Gujur* sind aus dem Süden und Südosten, *Paschtunen* aus dem unteren Kunartal eingedrungen. Von den *Bashgali,* die in den Kalash-Tälern siedeln, haben wir schon gesprochen. Indessen ist jede dieser Gruppen nicht sehr stark, die Zahlen liegen zwischen 500 und 3000 Seelen.

Es ist hier nicht möglich, die vielen Ethnien Südchitrals in die Darstellung einzubeziehen. Bisher hat das Studium der Kalashreligion das Interesse der wenigen Ethnologen, die in Chitral gereist sind, völlig absorbiert. Die Zeit, die ich in Südchitral verbringen konnte, hat nicht ausgereicht, um dieses Ungleichgewicht zu beseitigen.

Einleitend wurde gesagt, daß Chitral bis vor kurzem ein selbständiger Staat gewesen ist; er fiel erst der Integrationspolitik der pakistanischen Verwaltung zum Opfer. Sein früherer Sozialaufbau wird relativ ausführlich, aber mit bemerkenswerter Präpotenz von Schomberg beschrieben.[4] Es entsteht das Bild einer Adelsherrschaft mit einer breiten, in sich kompliziert gestaffelten Schicht von Schmarotzern, die alle manuelle Arbeit auf ihre wenig arbeitswilligen Untertanen abwälzen. In der Darstellung Biddulphs[5] sind die Aufgaben der alten Führungsschicht weit besser erkennbar. Offenbar war sie zwischen 1880 und den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts durch die Pax Britannica und den allmählichen Übergang zur Geldwirtschaft und einer direkten Besteuerung wesentlicher Funktionen beraubt worden. Tatsache ist, daß eine unangemessene Vermehrung der Prinzen, die nun nicht mehr durch äußere Kämpfe und Verwandtenmorde dezimiert wurden,[6] eine gewisse Kopflastigkeit des Systems zur Folge hatte, so daß zur Versorgung des Hochadels die

2 Einen Überblick vermittelt *Israr-ud-Din* 1969. Er erwähnt (S. 3), daß der Census von Pakistan von 1961 96 118 Khowarsprecher zählt. Auch wenn man innerhalb der letzten 10 Jahre einen Zuwachs von 25% einkalkuliert, entspricht das nicht den tatsächlichen Bevölkerungszahlen Chitrals, die mir im Herbst 1971 genannt wurden. Sie lagen wesentlich höher.

3 Neben den bisher beachteten Erklärungsmöglichkeiten (*Morgenstierne* 1974, S. 6) ist die einer relativ rezenten Zuwanderung von Nuristani ins Dameltal ins Auge zu fassen.

4 *Schomberg 1938,* bes. S. 209–221.

5 *Biddulph* 1880, S. 62–68.

6 Die Genealogie *Biddulphs* (1880 bei S. 151) zeigt, daß innerhalb einer Generation von acht thronberechtigten Prinzen fünf ermordet wurden – ausnahmslos durch Verwandte.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

besten Böden und Weiden den Bauern entzogen wurden. Eine im Augenblick laufende Expropriierung, in und außerhalb der Legalität, beseitigt jetzt diesen Zustand.

Erst die noch unveröffentlichten Aufzeichnungen des Prinzen Hussam-ul-Mulk, der noch selbst in wesentlichen Positionen des Staatsapparats die frühere Verwaltung in voller Aktion miterlebt hat, werden den Weg zu einer brauchbaren Analyse eröffnen, die die verschiedenen Schichten dieser Ordnung erfaßt.[7] So läßt sich z. B. rund ein Dutzend verschiedener Rechtstitel unterscheiden, unter denen Land vergeben werden konnte. Mit den Belehnungen oder Schenkungen waren vielfältige Verpflichtungen verbunden, die vom Kriegsdienst über die Bewirtung Durchreisender oder dauernder Gäste, Lieferungen aller Art bis zu mannigfaltigen Dienstleistungen reichten, wobei das Tragen genau spezifizierter Lasten verschiedenen Angehörigen der untersten Schicht zufiel.

Unwiderrufbares Grundeigentum (ererbt, gekauft oder verliehen) brachte das volle Bürgerrecht und verpflichtete zum Dienst mit der Waffe. Davon unabhängig gab es aber noch direkte Steuern und Abgaben bei besonderen Gelegenheiten. Auf dem Staatsland und auf den Gütern der Großen arbeiteten Teilpächter, nur die Oberschicht durfte Sklaven halten. Bestimmte ethnische Gruppen konnten ihre innere Verwaltung bewahren, ähnlich den „Tribal Areas" im britischen Herrschaftsraum. In diesem Rahmen wurden übrigens die Kalash zwar hart besteuert – durch eine Art Robot –, aber toleriert.

Für die Einstufung in die so aufgebaute Pyramide war der Zeitpunkt der Einwanderung – neben besonderen Verdiensten oder Verfehlungen der Ahnen – von entscheidender Wichtigkeit. Vor allem in dem den Kalash entrissenen Süden bildeten die Ureinwohner, soweit man von solchen sprechen kann, das unterste Stratum des sozialen Aufbaus. Darüber lagern in zeitlicher Schichtung die Nachkommen späterer Eroberer und ihrer Gefolgsleute, zuletzt und zuoberst kamen die Dynastie und die mit ihr als verwandt geltenden Familien. Alle diese Groß-Sippen (Wazir Ali Shah spricht von „Stämmen") pflegten sorgfältig ihren Zusammenhalt und bewahrten die Herkunftstraditionen.

Mit ganz wenigen Ausnahmen kamen die kriegerischen Einwanderer aus dem Norden, aus dem von Kämpfen zerrissenen „Moghulistan". Viele von ihnen waren Flüchtlinge mit reicher militärischer Erfahrung. Oft handelte es sich um Abenteurer türkischer Herkunft, aber iranischer (tadschikischer) Bildung. Die bis vor kurzem regierende Dynastie, die *Katoré*, behauptete, von Timur selbst abzustammen, sie betonte zeitweise stolz ihre Verwandtschaft mit den Moghul im fernen Delhi.

7 Manche Einrichtungen erinnern stark an das Verwaltungssystem in den Fürstentümern der östlichen Gilgit Agency, z. B. Hunza, andere hingen offenbar mit der Verwaltungstradition des Badakhshan zusammen.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Innerhalb dieses sozialen Systems herrschte strikte Hypergamie, das heißt, die Töchter wurden nur an Angehörige sozial gleicher oder höherrangiger Gruppen zur Heirat abgegeben. Das hatte zur Folge, daß das regierende Haus seine Töchter den Landeskindern vorenthielt und sie eher an Auswärtige, z. B. Paschtunen zweifelhafter Machtposition, verheiratete. Aus der Unterschicht holte man sich die Konkubinen.

Andererseits verbrüderten sich der Adel und die Vornehmen immer wieder mit ihren Untertanen, indem sie ihre Söhne in den Beamten- und Bauernfamilien aufwachsen ließen. Die Kinder wurden bald nach der Geburt mit einem Landgeschenk an die Frau eines respektablen Gefolgsmanns übergeben, die das Kind stillte, was gemäß einem weitverbreiteten Brauchtum eine Adoption mit intensiver Gefühlsbindung bedeutete. Die Milchbrüder (*Shirmush* – der Ausdruck soll, wie mir gesagt wurde, „Milch und Mark" bedeuten[8]), die der junge Vornehme auf diese Art erwarb, waren lebenslang seine engsten Verschworenen. Die Angehörigen der militärischen Oberschicht leisteten keinerlei körperliche Arbeit. Ihre Lebensweise führte aber zu einem intensiven Training – im Reiten schon durch das Polospiel, im Schießen und Fechten, aber auch im Schwimmen, das für rasche Märsche in Chitral unbedingt notwendig war. Selbst wichtige Verkehrswege wechselten dauernd die Flußseite, Brücken waren nur an wenigen Stellen vorhanden und zudem oft für Pferde nicht passierbar. Bergsteigen lernte man bei der Jagd. Sie war im Gegensatz zu anderen Landschaften des Hindukusch ein ritterlicher Sport wie lange Zeit in vielen Teilen Europas, es gab ganze Seitentäler, die als Reviere dem Hochadel oder vornehmen Sippen vorbehalten waren.

So bildete Chitral einen Adelsstaat, in dem sogar die Bauern, oft belächelt, höfische Sitten nachahmten. Die Sprache, das Khowar, wurde davon geprägt, es überrascht durch einen Reichtum an diffizilen Unterscheidungen in der Anrede, gilt als wohlklingend und elegant, obwohl es doch eigentlich von den Unterworfenen übernommen wurde. Auch die Musikkultur des Landes ist berühmt.

Man muß hier bedenken, daß in Yasin und Punyal, zeitweise auch in Mastuj, eng verwandte und verschwägerte Familien saßen, die *Khuswaqté* und *Burushé*. Mit ihnen stand man in ständigem Wettbewerb und Austausch. So entstand eine Koiné khowarsprechender Adelsfamilien, in die im 19. Jahrhundert auch Gilgit einbezogen worden wäre, hätten nicht die Dogra (mit den Engländern hinter sich) eingegriffen.

8 Vermutlich eine Volksetymologie. Laut *O'Brien* 1895 bedeutet *mosh* „Mann", jedoch *muzh* „Mark". Ursprünglich wohl „Milch-Mann". Die Gedankenwelt der islamischen Jurisprudenz leistet dem Brauchtum Vorschub: Das Kind gilt nicht nur mit seiner Amme, sondern auch mit deren Ehemann – der mit seinem Samen die Laktation eingeleitet hat – und allen seinen Kindern als verwandt, selbst dann, wenn sie von anderen Müttern stammen. Vgl. hierzu *Bousquet* 1966, S. 201 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Verwaltung wurde von einem straff durchorganisierten Apparat geleistet, dessen Funktionäre der absolut regierende Fürst, der *Mehtar*,[9] direkt ernannte. Den Provinzen des Landes standen königliche Prinzen vor. Die Beamten trugen, zumindest in den obersten Rängen, wohlbekannte Titel oft türkischer Herkunft – *Wazir, Diwanbegi, Hakim, Ataliq, Aqsakal.* Darunter finden wir andere Bezeichnungen, etwa vom Bezirksvorsteher abwärts, die eher lokalen Charakter haben, so *Charvelu, Baramosh, Charbu.*[10] Die Besoldung der Beamten bestand in direkten Anteilen an den Steuereinnahmen sowie in einer Zuteilung von Familien der Unterschicht zwecks Arbeitsleistung. Waren die Dörfer zu groß, d. h. wäre die bei Hochzeiten und anderen Festen übliche Bewirtung aller Dorfgenossen zu kostspielig geworden, dann wurden sie in Sektoren unterteilt. Solche Sektoren waren nicht nur Zeremonialeinheiten, sie hatten auch gemeinsame Weiderechte.

Die Geschichte Chitrals ist blutig und reich an Verrätereien und Morden. Diese sind fast ausnahmslos von den Mitgliedern der herrschenden Dynastien (also Katoré, Khuswaqté, Burushé) angestiftet, wenn nicht höchstselbst begangen worden. Meist handelte es sich um eine Begleiterscheinung der Thronkämpfe. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Fürstensöhne nicht allein durch ihre Abstammung von verschiedenen Müttern, sondern auch durch ihre rasche Integration in die Shirmush-Familien einander völlig entfremdet aufwuchsen und über einen Stab eifersüchtiger Vertrauter verfügten, deren entscheidende Chance im Überleben und in der Thronbesteigung ihres Adoptivbruders lag.

Der unterlegene Kronprätendent konnte mit seinem Stab in eine Anzahl bereits traditioneller Fluchtgebiete ausweichen. Von Drosh z. B. floh man nach Bailam im Kunartal, von Chitral nach Bashkar, von Mastuj nach Kalam (in Swat-Kohistan), von Yasin, Ghizar und Ishkoman nach Tangir oder Darel. Die zurückbleibenden Familien der Shirmush wie das übrige Gesinde gingen jedoch häufig bei dieser Gelegenheit in Sklaverei.

So wurde Aggression in den obersten Gesellschaftsschichten geradezu institutionalisiert, Ermordung zum Berufsrisiko, die Thronfolge entwickelte sich zu einem Selektionsakt von gnadenloser Konsequenz.

Zur Verteidigung dieses Systems wird heute von geschichtsbewußten Angehörigen der bisherigen Oberschicht hervorgehoben, es habe durch die Bildung eines kampfgewohnten Adels unter erprobten Anführern die Wahrung der territorialen Unabhängigkeit und der traditionellen Kultur gegen gefährliche Feinde im Norden (Türken) und Süden (Paschtunen) gesichert. Das wäre dann analog der Funktion, die ich hinter der Trophäenjagd der Kafiren zu sehen glaubte.

9 *Biddulph* 1880, S. 220.
10 *Baramosh* „Großer Mann"; *Charbu* auch im Shina und Burushaski, vgl. *Lorimer* 1938, III, S. 95: „village official".

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Eine andere Folge war, daß das Zusammenleben in Chitral selbst bemerkenswert friedlich verlief. Es hat fast den Anschein, als wären keine Aggressionen für das gemeine Volk übriggeblieben. Es fehlt sogar neuestens der für die Dardvölker so typische Sport der Eifersuchtsmorde. Kam es zu Ehebruch und Entführung, dann stellte sich das schuldige Paar in den Schutz eines Fürsten, der die Schlichtungsverhandlungen übernahm und letzten Endes einen dankbaren und billigen Gefolgsmann hinzugewann. Zur Befriedung trug auch die islamische Geistlichkeit beträchtlich bei. Im Norden, in den Landschaften Mulkho, Turikho, Mastuj und Lutkuh, sind die Ismaeli weit in der Überzahl. Die Anerkennung der Autorität religiöser Führer gehört zu den Kernsätzen ihrer Lehre. Das 20. Jahrhundert brachte allerdings auch den Ismaeli eine Führungskrise. Die ungebildeten Nachkommen der Bekehrer, die bisher die obersten Ränge der Hierarchie innehatten und den Löwenanteil an geistlichen Abgaben für sich beanspruchten, wurden von aufgeklärten Reformern abgelöst, die sich durch direkte Beziehungen zur Hofhaltung Aga Khans in Bombay eine Sondervollmacht beschafft hatten. Indessen gab es in dieser Ablösung der Generationen Episoden, in denen alte und älteste Traditionen ins Spiel kamen. Darüber gibt es noch keine objektive Darstellung.

Aber selbst die Sunniten, die in Zentral- und Südchitral dominieren (zu ihnen gehören die meisten fürstlichen Familien, auch im Norden), leisteten ihren Beitrag zu einem Erziehungswerk, das Chitral eine Sonderstellung im gesamten dardischen Bereich verleiht.

Die soziale Stellung der sunnitischen Geistlichkeit war jedoch nie so beneidenswert wie die ihrer Ismaeli-Kollegen. Ihre Dienstleistungen wurden nicht besonders hoch in das allgemeine System eingestuft. Erst im 19. und 20. Jahrhundert erfolgte eine Aufwertung, unter der heute die Kalash zu leiden haben.

Die Wirtschaft Chitrals, in der die Viehzucht übrigens eine relativ bescheidene Rolle spielte, war durchaus imstande, eine solche Pyramide zu tragen. Es gab ein Handwerk, das in einer Variante des Jajmani-Systems eingebaut war,[11] bestimmte Talschaften hatten Exportprodukte oder notwendige Rohstoffe zu liefern, z. B. Damel – Eisen, Lutkuh – Auripigment. Es blieb aber wenig Spielraum, um den Import von Luxusgütern und Waffen zu finanzieren. Man glich das aus, indem man einerseits Handwerker aus dem Badakhshan im Shishital ansiedelte, andererseits wurden nicht nur die Thronkämpfe, sondern auch die Justiz zu einem gewinnbringenden Geschäft umgestaltet. Übeltäter oder auch nur Widerspenstige wurden samt ihren Familien dem Sklavenhandel zugeführt, für den es im Norden stets Abnehmer gab. Selbst in Kabul wurden Chitrali-Sklavinnen ihrer Schönheit wegen hochgeschätzt.

Diese Art von Selektion mag übrigens das Aggressionsdefizit der Unter-

11 Vgl. *Löffler* 1964, S. 169–196.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

schicht erheblich verstärkt haben. (Was hinsichtlich der Kalash so angenehm auffiel, hat also einen breiteren und recht fragwürdigen Hintergrund.)

Es würde zu weit führen, nun die moderne Entwicklung zu charakterisieren, die Chitral jetzt als Distrikt durchläuft. Das Land ist übervölkert und heute von Getreideimporten abhängig. Nur eines sei herausgehoben: Da in Chitral selbst die Volksreligion vom Adel und dessen Werten bestimmt wurde, unterliegt sie mit dessen Bedeutungsverlust einer einschneidenden Wandlung. Um so mehr müssen wir dankbar sein, daß Shahzada Hussam-ul-Mulk, ein Angehöriger der alten Führungsschicht, jetzt alles sammelt, was er von der Vergangenheit weiß. Ohne seine Hilfe und Beratung – und ohne das Mitwirken des ebenso interessierten und hochbegabten Wazir Ali Shah (aus der Schicht der hohen Beamten) – hätte dieses Kapitel nicht geschrieben werden können.

2. Forschungsgeschichte

Bereits das Werk Biddulphs[12] enthält Angaben über Chitral, wenn sie sich auch hauptsächlich auf die Dynastie und das Verwaltungssystem beziehen. Die Beiträge Leitners bringen keine wesentliche Bereicherung. Robertsons große Arbeit über seine heldenhafte Verteidigung der Fürstenburg ist im Gegensatz zu seinem Kafirenbuch arm an ethnographischen Informationen.[13] In einer späteren Phase haben die Kalash, die „letzten Heiden des Hindukusch", die Aufmerksamkeit absorbiert. So hat Schomberg[14] zwar deren Religion ausführlich behandelt, bei der Hauptbevölkerung erwähnt er deren Aberglauben kurz, meist beiläufig, gewöhnlich mit spöttischen Glossen. Vielleicht der beste Kenner von Kultur und Geschichte Chitrals ist der frühere Gouverneur von Drosh, Shahzada Hussam-ul-Mulk. Er ist ein Sohn des letzten bedeutenden Königs von Chitral, des Shuja-ul-Mulk. Hussam-ul-Mulk will, was er über Geschichte und Institutionen seiner Heimat weiß, niederschreiben. Gedruckt liegen bereits eine zusammen mit Staley verfaßte Darstellung des Chitrali-Hauses[15] sowie ein grundlegender Aufsatz „Chitral Folklore"[16] vor. Zusätzliches Material konnte ich während meines Aufenthalts in Chitral im Herbst 1971 zusammentragen. Dabei halfen mir Wazir Ali Shah, der vermutlich der erste moderne Historiker und Ethnograph seiner Heimat werden wird, sowie der politische Führer der Ismaeli, Afzal Ali. Wazir Ali Shah hat zuvor jahrelang die linguistischen Studien Morgenstiernes unterstützt.

Im Sommer 1973 hatte ich noch einmal Gelegenheit, Chitral zu besuchen.

12 *Biddulph* 1880, S. 59–68, 148–154.
13 *Robertson* 1899, S. 1–10.
14 *Schomberg* 1938. Vgl. auch *Maraini* 1964.
15 *Hussam-ul-Mulk–Staley* 1968.
16 *Hussam-ul-Mulk* 1974c.

CC-0. Agamkalyan Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Wieder war ich in Drosh bei Shahzada Hussam-ul-Mulk zu Gast und durfte mit ihm arbeiten. Ich besuchte einige Täler Süddchitrals, darunter Shishikuh, Ashiret und Damel. Nach dem Norden aufbrechend traf ich in Buni mit Afzal Ali zusammen und konnte mich kurz in Mastuj aufhalten, wo ich den früheren Charvelu Sahib Nagīm kennenlernte, der sich in der Folklore des Yarkhuntales als ausgezeichnet beschlagen erwies. Mit ihm arbeitete ich noch bei einem zweiten Kurzbesuch im Herbst einige Tage lang in Chitral zusammen, wobei ich im Beisein Wazir Ali Shahs mein Chitralkapitel für dieses Buch, so wie ich es auf Grund der schriftlichen Aufzeichnungen Hussam-ul-Mulks und meiner eigenen Beobachtungen von 1971 verfaßt hatte, durchsprach – eine bisher eher ungewöhnliche, aber für die Zukunft angesichts des Heranwachsens einer lokalen geschichtsbewußten Intellektuellenschicht empfehlenswerte Ergänzung der Feldforschung.

Dabei wurde klar, wie aufschlußreich und wichtig die von Hussam-ul-Mulk schriftlich und mündlich weitergegebenen Informationen waren, allerdings auch, daß Volksglaube und Brauchtum Chitrals regional (was nicht weiter erstaunlich ist), vor allem aber auch sozial differenziert sind. Das steht in Einklang mit den einleitend hervorgehobenen außerordentlichen Statusunterschieden, hängt aber wohl auch damit zusammen, daß die Oberschicht fremder Herkunft ist und durch Heiraten mit den Dynastien des Badakhshan, Yasins und Gilgits ein reiches Erbe fremder Herkunft in sich aufgenommen hat. Dem wirkt lediglich die Verbrüderung der Prinzen mit dem Volk im Rahmen des Shirmush-Systems entgegen.

Diesen Komplikationen kann die vorliegende Schilderung nicht voll gerecht werden. Für die Zukunft ist zu fordern, daß eine Reihe regional spezifizierter Studien vorgelegt wird. Notwendig wäre es z. B., die Folklore des Yarkhungebietes aufzunehmen. Im Augenblick müssen wir es dabei bewenden lassen, daß uns vorläufig in der Hauptsache Informationen aus den oberen Schichten der Bevölkerung vorliegen. Dort, wo diese Grenze überschritten wird und wir einen neuen und noch nicht näher bekannten Bereich betreten, habe ich das hervorgehoben.

3. Ordnungsprinzipien des Volksglaubens

Wie die übrigen Dardvölker sind auch die Kho – oder Chitrali, wie wir sie in Zukunft auch nennen wollen – der Meinung, daß die höchsten Gipfel ihrer Heimat einen Bereich der Reinheit bilden, der von hellen Geistwesen bewohnt wird. Die komplementäre Vorstellung, daß Niederungen, Schluchten und Talausgänge dann dem dunklen, unreinen Prinzip zugeordnet sind, tritt allerdings nur selten so eindeutig wie etwa in der Gilgit Agency hervor.

Auch die Assoziation der oberen, reinen Sphäre mit dem männlichen Prinzip, der unteren jedoch mit dem weiblichen, ist nicht so scharf ausgeprägt. Als

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Symbol dieser emanzipierenden Wertung läßt sich anführen, daß im wohlgegliederten Chitrali-Haus der Oberschicht (das Hussam-ul-Mulk mit Hilfe Staleys anschaulich beschrieben hat) die Frauen sich auf der Ehrenplattform an der Hinterwand des Raumes, Tek genannt, durchaus frei bewegen dürfen. Eine Frau darf auch (falls sie nicht durch Menstruation usw. verunreinigt ist) den heiligen Pfeiler an der Rückwand des Hauses berühren, wenn sie dringende Anliegen vorzubringen hat.[17]

Ebenso ist die Zuordnung der Tiere zu diesen Sphären nicht in der uns vertrauten Schärfe ausgeprägt. Das Edelwild (Ibex und Markhor) gilt zwar ebenfalls als rein und als Eigentum der Feen[18] (wir werden uns noch ausführlich mit den Einzelheiten des sich daran anschließenden Brauchtums beschäftigen müssen), aber von einem Ausstrahlen der Reinheit auf die entsprechenden Haustiere, also vor allem die Ziegen, ist höchstens dort die Rede, wo starke Einflüsse der Kalash und Kafiren feststellbar sind.[19] Es fehlt jedoch die für Gilgit so typische Verteufelung des Rindes als Gegenpol.

Eine erhebliche Rolle im Volksglauben spielt das Pferd. Das steht in Einklang mit dem ritterlichen Lebensstil der Oberschicht.

Neben Wacholder treten Büsche oder niedrigere Pflanzen mit stark duftenden Blättern als heil- und zauberkräftig in Erscheinung. Es läge nahe, einen detaillierten Vergleich mit den Heil- und Weihepflanzen des tadschikischen Bereichs anzustellen. Auch das bereits erwähnte Spandur-Gras wird ausgiebig verwendet.[20]

Wenn wir uns nun den aus vorislamischer Zeit bewahrten Erzählungen von der Urzeit und vom kosmischen Geschehen zuwenden, dann stoßen wir auf die Tendenz, die wohlbekannten Motive zu aktualisieren und in Beziehung zur konkreten Sozialsituation zu setzen. So wird uns z. B. auch in Chitral die Geschichte erzählt, die Welt sei vor der Erschaffung der Menschen von Pferden bewohnt worden. Es heißt aber dann weiter, ihre Versuche, den aus Lehm geformten Körper Adams zu zertrampeln (eine Spur tragen wir noch in Form des Nabels davon), seien schließlich an der Wachsamkeit des Hundes gescheitert, der seither dem Menschen als geachteter Freund zur Seite steht. Aus dem Lehm aber, der am Finger der Menschenfigur haften blieb, sei der Falke geworden, der deshalb immer wieder auf diesen Platz seiner Herkunft zurückkehrt. Hundehaltung und Falknerei der Adeligen bekommen so märchenhaft ihre Verankerung im Schöpfungsakt.

Ähnlich steht es um die Vorstellungen, die sich mit Sonnen- und Mond-

17 *Hussam-ul-Mulk–Staley* 1968, S. 102 f.
18 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 97.
19 Im Lutkuhtal z. B. glaubt man, daß die Ziegen nicht gedeihen, wenn ihnen eine unreine Frau oder auch ein Mann, der sich nach dem Umgang mit seiner Frau nicht gewaschen hat, zu nahe kommen.
20 S. oben S. 217, Anm. 134. *Kisljakov–Pisarčik* 1970, bes. S. 267 f. Ähnliches gilt von Gilgit.

CC-0. Agamkalagram Digital Preservation Foundation (Chandigarh

finsternis verbinden.[21] In Gilgit hörten wir bereits die Version, daß eine solche Verfinsterung den Tod eines guten Königs bedeuten kann, das ist hier konkretisiert: Sonnenfinsternis bedeutet den Tod eines Katoré, Mondfinsternis besagt, ein Khushwaqté wird sterben.

Merkwürdig intim ist auch die Erklärung, die für den Regenbogen gegeben wird. Es heißt, er steige vom Hause eines Mannes auf, der Ehebruch begangen habe, oder aber, er erscheine im Augenblick eines solchen Frevels. Es ist, als sei hier die gewaltige Vorstellung von der Dämonin Yacheni, mit der ein in Hunza hausender Riese sich über Berge und Täler hinweg geschlechtlich vereinigte, in die irdische Sphäre transponiert worden.

Man sieht, daß das, was sich in Gilgit noch in kosmischen Dimensionen vollzieht, hier dem Menschen sehr viel nähergerückt und damit individualisiert ist. Um so wichtiger ist es, die Geister- und Dämonengestalten zu erfassen, von denen sich der Chitrali umgeben glaubt.

Schomberg[22] hat uns eine recht brauchbare Klassifikation dieser Wesen an die Hand gegeben.

Die uns wohlbekannten Peri bilden wiederum eine, und zwar die angesehenste Statusgruppe der Überirdischen. Sie nehmen einen so großen Raum ein, daß Hussam-ul-Mulk seine zusammenfassende Darstellung des Volksglaubens ursprünglich „Fairies in Chitral" genannt hat.

Man glaubt, daß es unter den Peri Männer und Frauen gibt, sie gelten als rein und wohlwollend (wenn auch als launisch und jähzornig) und entsprechen damit weitgehend dem uns von den Shinasprechern vertrauten Bild. Auf einige signifikante Ausnahmen, die mir vor allem in Nordchitral begegneten, werde ich noch besonders eingehen.

Ihnen stehen, wie in Gilgit, ungeschlachte, riesenhafte und fast immer bösartige Wesen gegenüber, und zwar gleich mehrere Kategorien, dazu individuell charakterisierte Gestalten. Ihre Ableitung kann zum Teil schon anhand des Namens geklärt werden. Als Gesamtbezeichnung der männlichen treffen wir schon bei Schomberg auf den Ausdruck *dev*. Als weibliche Partner der Deve werden die *gor* genannt.[23]

Daneben gibt es noch eine dritte Kategorie, nämlich zarte, eher zwergenhafte Geister, die vornehmlich mit den menschlichen Behausungen in Verbindung gebracht werden. Sie weisen Züge auf, die eine Identifikation mit Totenseelen nahelegen, jedenfalls haben sie manches mit den Laren und Penaten der Antike gemeinsam.

Wenn im Gegensatz zu den Kalash, die den Ausdruck Devalog als Bezeichnung der Götter insgesamt verwenden, die Deve ins dunkle, dämonische Lager gehören, so bedeutet das, daß hier das im neupersischen Sprachbereich

21 Über eine weitere Erklärung s. unten S. 444 f.
22 *Schomberg* 1938, S. 235–240.
23 *Schomberg* 1938, S. 235.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

verbreitete Gegensatzpaar Peri – Dev rezipiert worden ist. Man könnte auch sagen, die Chitrali folgen dem tadschikischen und nicht dem indischen Ordnungsmodell.

Mit solchen Vorstellungen läßt sich vermutlich auch in Verbindung bringen, daß die Sternschnuppen als Wurfgeschosse aufgefaßt werden, mit denen die Engel (d. h. wohl die Peri) den oder die Teufel vertreiben, die sich einschlichen, um die Anweisungen zu belauschen, die Gott an seine Diener erteilt. Hier dürfte wohl der Ursprung jener Erzählung zu suchen sein, die Friedrich von dem Schamanen Bodok mitgeteilt bekam.[24] Weiter wird gesagt, daß Blitze entstehen, wenn die Engel die Wolken peitschen. Dies allerdings ist eine allgemein islamische, aber vielleicht in indoiranische Vergangenheit zurückreichende Vorstellung.[25]

Wir können also vorläufig festhalten, daß mit einem starken Einfluß iranischer Vorstellungskomplexe zu rechnen ist. Vor allem aber wird der sozialen Sphäre ein solches Gewicht beigemessen, daß das Numinose zu deren Legitimation und Illustration herhalten muß – stärker als in anderen Gebieten. Chitral hat – um mit Topitsch zu sprechen – ein „soziomorphes Weltbild".[26]

4. Peri

a) Verbindung zu Dynastie und einzelnen Talschaften

Nach dem eben Gehörten ist es nicht weiter erstaunlich, wenn wir von engen Beziehungen zwischen den Peri und der bis vor kurzem regierenden Dynastie Chitrals erfahren.

Schon Leitner hat einen von dem damaligen Mehtar Nizam-ul-Mulk[27] zusammengestellten Text abgedruckt, in dem es heißt, ein „Shah Muhterim", Ahnherr des gegenwärtigen Fürsten, sei ein Nachkomme der Feen gewesen, die alle seinem Befehl gehorcht hätten. Er habe eine Fee geheiratet, sie habe ihm eine Tochter geboren. Sie sei noch am Leben, man könne sie unter den anderen an ihrem weißen Haar erkennen. Wenn jemand aus der königlichen Familie sterbe, gebe es bis heute auf allen hohen Bergen Chitrals, auf denen die Feen hausen, ein großes Wehklagen, man könne deutlich ihre Stimmen vernehmen.

Bei Schomberg[28] wird klargestellt, daß es sich um Mohtāram Shah I. handelt. Er soll die Tochter jener Feenkönigin geheiratet haben, die auf dem

24 S. oben S. 338.
25 *Bleichsteiner* 1953, S. 61.
26 *Topitsch* 1958, S. 69–86.
27 *Leitner* 1894, Append. III, S. 9.
28 *Schomberg* 1938, S. 235 f. Zum folgenden vgl. S. 425, 426 f. Shawan ist die Bezeichnung für alle Feen in ihrer Eigenschaft als Talherren oder -herrinnen.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Tirich Mir residiert. Sie habe noch immer die Herrschaft inne (vermutlich werden, wie in anderen Fällen, Mutter und Tochter nicht klar unterschieden). Als Name der Königin gibt Schomberg Showan oder Shownan an – wie wir noch sehen werden, wahrscheinlich ein Irrtum. Ihre Tochter Much Junjuri lebe im Rosh Gol, einem Tal des Mulkho-Gebiets, eine andere im Ziwar Gol in Turikho.[29] Mir erzählte man dann noch, daß östlich von Mastuj das Geschwisterpaar Sarbarahu und Buduski über zwei Täler regiert. Nähere Angaben über diese Feen erhielt ich nicht.

Bei Hussam-ul-Mulk[30] heißt es weiter, daß die Peri auf allen Bergriesen Chitrals ihre Schlösser und Burgen haben, neben dem Tirich Mir auch auf dem Buni Zoom, dem Gipfel, der den Mittellauf des Mastujflusses beherrscht. Es gibt männliche und weibliche Peri,[31] sie haben ihre Liebesgeschichten wie die Menschen, auch Ehen unter ihnen seien häufig. Manche sind Kafiren, andere aber gute Moslems, die sich an Freitagen an einer bestimmten Stelle bei Goshirat, zwischen Drosh und Chitral, zum Gebet versammeln.[32] Zwischen ihnen gibt es erhebliche soziale Unterschiede. Die Töchter aus vornehmen Peri-Familien werden *mer zury* genannt. Tatsächlich sind die Tochter und die Enkel aus der Verbindung Mohtaram Shahs mit ihrer Herrscherin noch am Leben. Sie nehmen an allen freudigen wie traurigen Ereignissen, die sich im Palast von Chitral vollziehen, lebhaft Anteil. Vor einem Todesfall in der königlichen Familie versammeln sie sich in Shogor im Lutkuhtal, später hört man auch in Chitral ihre Trommeln und ihr Weinen. An den Feldzügen des Fürsten nehmen sie ebenfalls teil, dann hört man ihre Feldmusik.

Der tiefere Sinn der engen Verbindung zwischen Dynastie und Periwelt wird deutlich, wenn wir uns vor Augen halten, wie sich das Schicksal Mohtaram Shahs und seiner Nachkommen wirklich gestaltete: Die letzte Dynastie geht auf einen Flüchtling zurück, der – angeblich oder wirklich – von dem in Herat herrschenden Zweig der Timuriden abstammte. Seine religiösen Qualifikationen ließen ihn zu Amt und Würden aufsteigen, Sohn und Enkel bewährten sich im Dienste der Herrscher der Raisa-Dynastie, so daß ein unvorsichtiger Monarch einen von zwei Brüdern mit der Zivilverwaltung, den anderen mit dem Oberkommando über die Armee betraute. Dem Feldherrn gelang es übrigens, beträchtliche Teile Kafiristans zu unterwerfen und dort eine schwer angreifbare Machtbasis zu schaffen. Als anschließend die Raisa-Dynastie in eine Schwächeperiode geriet, gelang seinem Sohn Mohtaram Shah – der zuvor noch seinen Onkel, den früheren Chef der Zivilverwaltung, hatte ermorden lassen – der Aufstieg zum Herrscher über ganz Chitral, das er nach Mirza Mohammad Ghufrans Geschichtswerk[33] zwischen 1590–1630 regierte.

29 *Maraini* 1964, S. 167.
30 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 96–98.
31 Allerdings werden sehr viel häufiger weibliche Peri erwähnt.
32 *Schomberg* 1938, S. 235 und 237.
33 *Mohammad Ghufran* 1962, S. 48–52.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dann allerdings wurde er von dem Erben der früheren Dynastie, Shah Mahmud Rais, mit Hilfe einer großen Armee vertrieben, die von Kashgar und Yarkand ausgeschickt worden war. Es handelt sich um jene Phase in der Geschichte Ostturkestans, in der sich die letzten Chagatai-Herrscher dieses Raumes unter dem Einfluß der sog. Khodja (Ḫoǧa) befanden, die einen wahren Heiligenstaat innerhalb des Islams errichteten. Die Raisa müssen sich also auf die Seite der Frömmigkeit geschlagen haben. Mohtaram Shah floh gen Süden und landete schließlich in dem von seinem Vater eroberten Bashgalgebiet. Dort blieb seine Familie, während er sich wieder auf den Kriegspfad begab, zuerst nach Narsat, dann nach Barawul und endlich nach dem damals noch im Kalashland liegenden Kalkatak, wo er auf Anstiften der Raisa 1635 ermordet wurde. Erst 1660 wurde Chitral mit Unterstützung der Moghul, die das Geld hergaben, um in Swat eine Armee aufzubieten, wieder zurückerobert. Es bedurfte aber noch mehr als eines Jahrhunderts erbitterter Kämpfe, vor allem gegen die eng verwandte Khushwaqt-Dynastie, die von einem Bruder Mohtaram Shahs abstammte, bis sich die Katoré einigermaßen legitimiert fühlen konnten. Eine erneute Bedrohung ihrer Stellung bedeutete es, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts der kriegstüchtige Khairullah aus dem Hause Khushwaqt in ein Bündnis mit den den Norden Chitrals beherrschenden Ismaeli eintrat.

Der historische Rückblick zeigt jedenfalls, wie unsicher der Mehtar auf dem Throne Chitrals saß, daß er auch nichtrechtgläubiger Verbündeter kaum entraten konnte und daß es für ihn überaus wichtig war, ein von der islamischen Tradition unabhängiges Charisma zu besitzen. Da die Dynastie notorisch landfremd war, so bestand wahrscheinlich der einzige Weg, eine solide Verwurzelung zu bewerkstelligen, in der Behauptung, es habe eine Heirat mit einer Peri stattgefunden und das Feengeschlecht habe von da ab für sie Partei ergriffen. Der Tirich Mir war damals wohl schon längst der anerkannte Feenberg Chitrals, gerade vom Ort Chitral aus gesehen ist er besonders eindrucksvoll. Wenn man in Richtung auf ihn zugeht, wird er von niedrigeren Bergen verdeckt – was übrigens auch dem Einwirken der Peri zugeschrieben wird, die ihre Residenz dem sich nähernden Wanderer auf geheimnisvolle Weise entziehen.

Woher aber kommt die Vorstellung, daß auch andere Täler und Berge ihre Peri-Herrinnen haben? Ist das eine Regelung der Feenwelt im Sinne eines komplementären Adelssystems und entsprechend der Tatsache, daß die Prinzen traditionsgemäß mit Gouverneurswürden für die einzelnen Landschaften belehnt wurden? Man muß jedoch mit der Möglichkeit rechnen, daß hier eine ältere Ordnung vorliegt, die erst später im Sinne der Dynastie und ihrer Würdenträger umgedeutet wurde.

Wir werden allerdings auch Züge der Peri kennenlernen, die nicht so recht in das eben entworfene Bild passen. Vorher muß aber auf die Rolle eingegangen werden, die sie – oder besser: eine ihrer Erscheinungsformen, die *Shawan* – als Territorialherrinnen im Jägerglauben der Kho spielen.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

b) Herrinnen der Jagd

Das Edelwild Chitrals sind Markhor (in den wärmeren Gebieten des Südens) und Ibex (im kühleren Norden). Außerdem gibt es Wildschafe. Über die Jagdmethoden haben wir noch keine brauchbare Übersicht. Im Süden des Landes kamen die Wildziegen in so großen Herden vor, daß man Treibhürden und Fallgruben baute. Eine Anlage dieser Art bei Arandu war so ergiebig, daß sie gegen eine jährliche Abgabe von 25 Kühen verpachtet werden konnte. Hussam-ul-Mulk erzählte mir ferner, daß man für die Wildziegenjagd Hunde verwendete. Ein verfolgter Markhor sucht stets bestimmte Stellen in der Wand auf, wohin ihm die Hunde (ebenso wie etwa Wölfe) nicht folgen könnten – aber für das Gewehr des Jägers wird er dort eine leichte Beute. Entscheidend ist nun, daß die wildreichen Seitentäler als Eigentum großer Verwandtschaftsverbände galten, die etwa den „Rom" der Gilgit Agency entsprachen. Die Verbände waren offenbar in der Raisa-Periode entscheidende Faktoren im politischen Geschehen, die landfremden Prinzen hatten mit ihnen zu rechnen, spielten sie gegeneinander aus oder suchten ihre Unterstützung, und zwar nicht nur durch die erwähnten Adoptionsrituale, sondern auch durch Heirat mit den Töchtern ihrer Anführer. Diese regional festgelegten Großsippen sind nun die eigentlichen Träger des Jagdrechtes. Man darf nur dann zur Jagd in ein Seitental aufbrechen, wenn man zuvor ihre Erlaubnis durch Abtreten eines Anteiles der Beute erkauft hat. Einzelne Talbezirke waren allerdings direkt der Dynastie zugeordnet.

Neben der rechtlichen Absicherung der Jagd sind auch rituelle Vorbereitungen notwendig. Sie beginnen bereits im Hause des Jägers. Snoy wurde erzählt, man müsse wie in Gilgit eine Schutzfee haben, die einem im Traume Jagdglück verheißt. Dergleichen hörte ich nicht, noch enthalten die inzwischen veröffentlichten Aufzeichnungen Hussam-ul-Mulks einen derartigen Hinweis. Wohl aber sprach man mir über Jagdglück verheißende Träume von Maulbeeren, einer Mahlzeit, Schnee oder auch einem Begräbnis.

Hat der Jäger sexuellen Umgang gehabt, dann muß er sich vor der Jagd reinigen. Er wird baden und saubere Kleidung anlegen. Brot wird gebacken und feierlich verzehrt. Unreine Dinge wie etwa Zwiebeln (aber auch Eier) darf man nicht als Proviant mitnehmen. Man darf nicht über das Gewehr steigen, das man gegebenenfalls über Wacholderrauch halten muß. Beim Anlegen der für das Klettern so gut geeigneten Bundschuhe – wie in der Gilgit Agency umwickelt man den Fuß mit einem Fellstreifen, den man mit einem Lederriemen festbindet – sind bestimmte Worte tabuiert.

Der entscheidende Akt jedoch kommt, wenn der Jäger in das Seitental einbiegt, in dem er seine Beute zu finden hofft. Er muß die jeweilige Herrin des Tales – die allgemeine Bezeichnung ist *shawan* – durch ein Opfer geneigt

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

machen und sie um Erlaubnis bitten.[34] An einem Wacholderbaum, der offenbar der Sitz der Peri ist, wird ein Stoffetzen befestigt, dann werden Gaben auf einem Stein nahebei niederlegt – es kann sich um Brot handeln, um Aprikosen, um Patronen oder Schießpulver, aber auch um Tabak, meist Naswar. Ein Wacholderzweig wird dreimal um den Kopf geschwenkt, zu dem Opfer gelegt und mit einem Stein beschwert. Dazu wird ein Gebet gesprochen, in dem die Fee als „Mutter" angeredet wird. Der Jäger bittet sie, ihn zu adoptieren und ihm eine ihrer Ziegen als Gastgeschenk zu überlassen. Die Anrufung heißt *tshentjik (shinjik)*, das Opfer *istareik*.

Wenn der Jäger das alles eingehalten hat, wird sich die Beute zeigen, seine Flinte wird nicht versagen, er wird keinen Fehlschuß tun. Ist das Wild zerlegt, vollzieht er daran den Kehlschnitt, dann aber zelebriert er die *ghora*-Zeremonie: Mit weit hallender Stimme, wie der Mullah, wenn er zum Gebet ruft, rühmt er das Tier. Einer der mir berichteten Texte sprach vom Gehörn des Steinbocks, das berghoch emporragt, der Text eines anderen sei in der mir gegebenen Übersetzung vorgelegt:

„Deine Füße bewegten sich sicher wie im Tanz auf kleinen Felsvorsprüngen,
Dein Maul zupfte Blumen und die ersten Sprosse des Frühlings,
Deine Augen waren so scharf, daß sie weit in die Ferne sahen,
Du warst das Eigentum der Shawan."

Dann erst darf der Jäger das Tier aufbrechen, er entnimmt Innereien (wie Herz und Leber), entzündet ein Feuer und erhitzt Steine, auf denen er Teile davon anröstet. Er ißt davon und wirft ein paar Stückchen fort, für die Shawan.

Seine Beute muß der Jäger in aller Heimlichkeit nach Hause tragen, am besten im Dunkel der Nacht. Er darf sie nicht durch die Tür hereinbringen, sondern läßt sie durch das Rauchloch hinunter, der Kopf muß zuerst den Boden berühren. Das Tier wird zerlegt und das Fleisch verteilt, die Freunde des Jägers und die Eigentümer des Reviers erhalten einen Anteil. Menstruierende Frauen sind von der Mahlzeit ausgeschlossen. Die Knochen, auch das Gehörn, müssen an einem reinen Platz niedergelegt werden.

Groß ist die Zahl der Strafen, die die Peri für jene bereithält, die die Vorschriften verletzen. Auch der, der es wagen würde, ein Jungtier zu erlegen, dessen Hörner noch nicht länger sind als die Ohren, wird von ihr im Zorn verfolgt. Es bringt Unglück, auf ein trächtiges Tier zu schießen.

Sind die Peri ungnädig, kann es dem Jäger beim Zielen passieren, daß er plötzlich eine Frau oder einen Adler im Visier hat. Setzt er die Flinte ab, ist das Spukwesen verschwunden, er sieht wieder das Wild. Zielt er aber neuerlich, dann wiederholt sich die Erscheinung.[35] Drückt er trotzdem ab, erkrankt

34 *Schomberg* 1938, S. 134, 147, 154, 236 f. *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 97. *Maraini* 1964, S. 57.
35 Eine Erzählung dieser Art bei *Schomberg* 1938, S. 238 f.

CC-0. Agamkhan Digital Archive Collection. Gurukul Kangri (Deemed) University, Haridwar

er bald darauf tödlich. Ungnädige Peri haben noch weitere Überraschungen für den Jäger bereit, besonders wenn er die Nacht neben seiner Beute in der Wildnis verbringen muß. Er hört dann ihre Zurufe, das erlegte Wild kann vorübergehend wieder lebendig dastehen.

Versöhnungsriten sollen die Peri besänftigen und wohlwollend stimmen. Man singt für sie und bringt ihnen Opfer dar. Erfolglose Jäger lassen ein Brot in Form eines riesigen Ringes backen, durch das der Betreffende mitsamt seinem Gewehr hindurchsteigen muß, bevor er es verschenkt.

Wer aber die Gnade der Peri genießt und hundert Tiere erlegt hat, der muß dies mit einem besonderen Ritus feiern: Er schlachtet eine Ziege und wäscht sich die Hände in ihrem Blut. Sein Gewehr muß er eine Woche lang eingraben, bevor er es wieder benutzen darf.

In der Gilgit Agency haben wir immer wieder gehört, daß die Peri persönliche Beziehungen zu einem von ihr erwählten Jäger eingeht und daß nur eine solche Beziehung ihm überhaupt Jagdglück garantiert. In Chitral finden wir zwar ebenfalls, wie bereits angedeutet, einzelne Berichte dieser Art, aber sie gehören eher dem Erzählgut an.[36] In der Praxis werden die Peri jedenfalls gemäß ihrer Territorialzuständigkeit angerufen. Der Jäger kann sich an verschiedene Shawan wenden, je nachdem, in welches Revier er sich begibt. Man kann wohl fragen, ob nicht auch in diesem Fall eine dauernde und persönliche Beziehung besteht, sie müßte aber dann zwischen der (oder dem) Shawan und dem Sippenverband angenommen werden, dessen Erlaubnis man ja ebenfalls einholen muß, bevor man auf die Pirsch geht. Solche Bindungen zwischen Feenwesen und Verwandtschaftseinheiten sind übrigens auch im Osten Dardistans nicht ganz unbekannt.

Es ist nun wesentlich, daß selbst außerhalb des Jagdrituals überirdische männliche oder weibliche Territorialherren durch einen Akt der Verehrung gnädig gestimmt werden müssen, wenn man bestimmte Täler oder Talabschnitte betritt.

Schomberg[37] erzählt, seine Karawane habe bald nach dem Einbiegen ins Shah Jinali-Tal den Fluß auf einer natürlichen Schneebrücke überschritten. Am anderen Ufer stand ein einzelner Wacholderbaum, jeder Mann seiner Begleitung trat vor ihn hin und sprach drei Verse:

„Golden möge das Tal sein,
golden auch der Shawan,
Wächter des Tales, für mich."

Bei jedem Vers ließen die Leute einen Stein auf einen Haufen fallen, der von vielen solcher Ehrungen zeugte.

36 *Schomberg* 1938, S. 236–239.
37 *Schomberg* 1938, S. 147, übersetzt das Wort *shawan* mit „Kobold", gibt aber an späterer Stelle selbst zu, daß dies dem Charakter der Shawan nicht entspricht.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Ähnliches beobachtete Schomberg im oberen Yarkhuntal. Hier riß man ein Zweiglein von einem Wacholderbaum, schwang es um den Kopf und sprach das Gebet: „Golden mögen alle Shawan sein." Schomberg ergänzt, daß „golden" ganz allgemein „wohltätig", „glücklich", „blühend" bedeute. Dann wurde der Zweig auf einen Fels gelegt und mit einem Stein beschwert.[38] Einen solchen heiligen Wacholderbaum sah er wenig später am Eingang des Dunish-Tales. Die hier hausende Shawan hieß Mariam, sie hatte Anspruch auf das gleiche Ritual.

Unberechtigte Eingriffe in das Hoheitsgebiet einer Peri werden von ihr mit Regen, Unwetter, Hagelstürmen und Vermurungen geahndet. Hochgelegene Bergseen gelten als Badeplätze der Feen, flache Steinplatten am Ufer als die Stelle, an der sie ihre Kleider waschen. Wer es wagt, einen Stein in einen solchen See zu werfen, erregt den Zorn der Peri und kann damit eine Naturkatastrophe auslösen. Schon das Pflücken wilder Blumen in diesen Höhen ist für den Menschen gefährlich. Wenn sich ein Liebespaar in der Almregion durch sexuellen Umgang vergeht, dann zeitigt das ähnliche Folgen.

Hat es viele Tage geregnet, wird deshalb den Feen ein Besänftigungsopfer dargebracht, *wor-drek* genannt, „Räucherwerk darbringen". Schmelzbutter wird über Fladenbrote gegossen, darauf häuft man glühende Holzkohlen. Dieses, starken Rauch entwickelnde Gericht stellt man in den strömenden Regen, der daraufhin bald aufhören soll.[39] Man sagte mir, daß man in solchen Fällen eine Speise aus Mehl, Schmelzbutter, Milch und Salz in einen Seitenbach wirft.

Wird die Leiche eines Ertrunkenen, vor allem die Leiche eines Mädchens, nicht aus dem Fluß geborgen, so kann das Regen auslösen. Es genügt aber auch schon, daß ein Toter unbeerdigt in den Bergen liegen bleibt.[40] Offensichtlich wird damit die von den Peri gehütete Reinheit befleckt.

c) Besondere Charakterzüge der Peri

Im Einklang mit der Reinheit und Erhabenheit ihrer Wohnsitze,[41] aber auch mit dem sozialen Bezug, in den sie hineingestellt werden (zur Dynastie und zu adeligen Jägern), werden die Peri meist als schöne und edle Wesen aufgefaßt, die mit ewiger Jugend bedacht sind. So fällt es auf, wenn eine der Ihren ergraut, vielleicht eine Erbschaft ihres sterblichen, wenn auch königlichen Vaters. Peri sollen blaue Augen haben und schimmernde Kleider tragen. Manchmal wird erzählt, sie hätten kleine Flügel.

In dieser Gestalt treten sie dem Menschen entgegen, in den sie sich ver-

38 *Schomberg* 1938, S. 154.
39 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 97 f.
40 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 113.
41 Es heißt, daß die Peri im Winter von den Berggipfeln auf die von den Menschen geräumten Hochweiden herabkommen.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

lieben. Wir erfahren, daß ein männlicher Shawan einer Menschenfrau nachstellte und ihre Gunst genoß, bis er von einem Mullah im Namen Allahs gezwungen wurde, von diesem Umgang abzulassen. Aber noch lange erinnerte sich die Erwählte seines süßen Duftes.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn wir hören, daß die Peri Schmutz und schwarzgekleidete Personen fürchten.

Zu ihrem vornehmen Charakter paßt, daß die Peri in enger Beziehung zu Pferden stehen. Es heißt sogar, daß jedes Pferd seine Schutzfee habe. Auf jeden Fall sind Pferde dank solcher Hilfe imstande, Dämonen und Gespenster zu erkennen, die dem Menschen unsichtbar bleiben. Man ist daher wohlberaten, wenn man das Erschrecken seines Pferdes als Warnung nimmt. Der Reiter kann einen Blick auf die Schreckbilder tun, wenn er sich nach vorne beugt und zwischen den Ohren des Pferdes hindurchblickt.

Aber die Peri haben noch andere Züge. Zunächst sind sie, und das wäre mit dem bisher Gesagten noch vereinbar, jähzornig und unberechenbar. Wenn jemand sie beleidigt, versetzen sie dem Schuldigen einen fürchterlichen Schlag, so daß er für den Rest seines Lebens zum Krüppel wird, oder sie drehen ihm gar das Gesicht auf den Rücken.

Es gibt freilich Beschreibungen, die uns zwar aus der Gilgit Agency vertraut sind, die jedoch nicht in das eben entworfene Bild passen. So heißt es, daß die Beine der Peri an Knie und Knöchel keine Gelenke haben, daß ihre Zehen nach rückwärts gerichtet sind.[42] Charakteristisch ist, daß die Shawan-Frau von Besti im Arkari-Tal als *Nokhtshi-wow,* als „häßliche alte Dame", angesprochen wurde,[43] ohne daß sie das gekränkt hätte. Auch die Anrede *Nangini,* d. h. „Mütter", die allgemein den weiblichen Shawan zusteht, könnte eigentlich ein Hinweis auf ihren dämonischen Charakter sein. Im östlichen Dardgebiet redet man gefährliche Riesinnen so an, wenn man ihre Gnade erringen will.

Selbst ohne herausgefordert zu sein, sind die Peri für den Menschen gefährlich. Schon oft haben sie jemand entführt. Schomberg hat mehrere Erlebnisberichte dieser Art aufgezeichnet. Dem Entführten wurde eine Schale mit Blut und eine zweite mit Milch angeboten. Wählt er das Blut, dann wird er selbst in die Reihen der Peri aufgenommen und kehrt nie wieder in seine irdische Heimat zurück. Lehnt er aber ab und bescheidet sich mit der Milch, dann findet man ihn nach Tagen oder Wochen in stark mitgenommenem Zustand wieder.[44]

Manche Entführungen gehen harmloser aus. Das Opfer wird in Gnaden entlassen und kann sogar mit der Unterstützung der Peri bei der Jagd rechnen, wenigstens solange er nicht ihre Freundschaft mutwillig oder durch einen unglücklichen Zufall einbüßt. Die Erzählungen, die uns Schomberg mitteilt, sind denen ganz ähnlich, die wir bereits in der Folklore der östlichen Dardgebiete kennenlernten.

42 *Schomberg* 1938, S. 237.
43 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 97.
44 *Schomberg* 1938, S. 236–239.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Offenbar neiden die selbst Viehzucht treibenden Peri den Menschen die Früchte des Feldes und der Bäume. Sie kommen daher zu den Dörfern, um die Kraft des Geernteten in sich zu saugen. Deshalb sind allerlei Schutzmaßnahmen seitens der Menschen notwendig.[45]

Frisch gedroschenes Korn zieht sie ganz besonders an. Man kann den Getreidehaufen nur vor ihrem Zugriff schützen, wenn man zuoberst eine Portion Kuhdung legt. Das schreckt sie dann doch ab. Man schenkt später die verunreinigte Lage eben den Armen. Hier wird vielleicht doch das Rindertabu der Shin vorausgesetzt?

In einen ähnlichen Zusammenhang mag, was mir gesagt wurde, gehören: man müsse einen Schatz, falls man ihn irgendwo in den Bergen entdeckt, aber nicht gleich heimnehmen kann, zumindest durch Urin verunreinigen, wenn man ihn später wiederfinden will.

Relativ harmlos und unverdächtig klingt die Notiz Hussam-ul-Mulks, Peri könnten in vielerlei Gestalt erscheinen: als Schlangen, Katzen oder als Markhor. Man müsse sich daher hüten, diese Tiere zu kränken.[46] Nun wurde aber erzählt, daß die Peri auch in Adlergestalt erscheinen und man diese mächtigen Vögel daher respektieren müsse.[47] Weiter wurde mir gegenüber erwähnt, daß die Peri das Blut der erlegten Tiere trinken – was mit dem bereits erwähnten Darbieten der Blutschale an den Entführten zusammenhängen könnte. Außerdem erhielt ich von Hussam-ul-Mulk, und zwar zunächst von ihm allein, die Angabe, die Knochen des erlegten Wildes, die ja nach weitverbreitetem Jagdbrauch an reiner Stelle niedergelegt werden, seien die Nahrung der Feen.

Eine solche Speise schien mir nun keineswegs zu dem hehren, reinen Charakter der Peri zu passen. Andere Informanten erklärten freimütig, daß sie so etwas noch nie gehört hätten.

Erst in Mastuj erhielt ich eine Bestätigung und gleichzeitig eine Deutung für diese Angabe: Die riesigen Geier, die in Nordchitral vorkommen, *Ashkula* oder *Ashkura* genannt, gelten als Erscheinungsform der Feen. Vielleicht erklärt sich damit die Vorstellung von knie- und knöchelgelenklosen Beinen mit nach hinten gerichteten Zehen. Für die Geier müsse man daher die Knochen und alles andere, was man vom Wild nicht verzehre, an einer reinen, einsam gelegenen Stelle niederlegen, wenn man weiterhin reichen Wildbestand und Jagdglück haben wolle. In späteren Gesprächen wurde ein dem Informanten offenbar selbst nicht ganz klarer Zusammenhang zwischen diesem Ritual und früher existierenden Bräuchen hergestellt, die sich an die Schlachtung von Haustieren anschlossen. Auch deren Reste müsse man den Geiern preisgeben.

Vielleicht ist hier ein Übergang zu Vorstellungen gegeben, die ich im Westen

45 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 96.
46 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 98.
47 Hierzu als Bestätigung *Schomberg* 1938, S. 239.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

der Gilgit Agency antraf und die wir auch in Chitral noch finden werden, nämlich, daß es dämonische Wesen gibt, die sich beim Tode eines Menschen versammeln, um den Leichnam zu fressen.

Es wäre hier noch zu erwähnen, daß in Nordchitral auch in einem anderen Zusammenhang eine Peri in Vogelgestalt erscheint. Bei Brep im Yarkhuntal soll einst ein Schloß gestanden haben; dort habe früher der Herrscher von Chitral gewohnt. Er habe seine Tochter gezwungen, auf einem Felsschroffen zu leben, der nur über eine Seilbrücke erreichbar war. Auf diesem Wege brachte man ihr Nahrung. Dennoch wurde sie schwanger und gab zu, ein Perimann habe sie in Vogelgestalt besucht. Von dieser Prinzessin leitet sich einer der mächtigsten Stämme Nordchitrals ab, sein Name, Baiké, wird mit der Bezeichnung des Vogels verbunden.

Wir sehen hier, daß die Abgrenzung zwischen den Peri und mächtigen, vielleicht Wiedergeburt garantierenden Dämonen nicht scharf durchgeführt werden kann.

5. Schutzgeister des Hauses und Seelenvorstellungen

Hussam-ul-Mulk rechnet die Schutzgeister des häuslichen Bereiches ebenfalls zu den Peri. Wenn sie hier als gesonderte Kategorie auftreten, dann liegt dem meine Überzeugung zugrunde, daß in den meisten Fällen die Beziehungen zu den Geistern der Vorfahren vorrangig sind. Suchareva[48] hat das zweifellos richtig erfaßt. Sie unterscheidet neben außerirdischen Wesen, die dem Menschen bald freundlich, bald feindlich gegenüberstehen, die in allerhand Schutzgeister verwandelten Ahnen der eigenen (manchmal auch fremder) Sippen. Das Haus ist Heiligtum und Tummelplatz solcher Geister, die Vertrautheit mit ihnen wird noch dadurch verstärkt, daß die Chitrali sozusagen ein häusliches Volk sind. Die reiche Gliederung des Innenraums, die Hussam-ul-Mulk mit Unterstützung Staleys dargestellt hat,[49] verrät bereits die Fülle der Assoziationen. Allerdings erreicht kein einziger Schutzgeist des Khowargebietes Gewicht und zentrale Stellung im Sippenkult, wie sie der Jestak bei den Kalash zukommen.

Es ist indessen kaum zu übersehen, daß der als *sher-o-toon* oder *shero thun* bezeichnete Pfeiler an der Rückwand des Aufenthaltsraumes,[50] der in wohlhabenden Häusern reich dekoriert ist, sich genau an der Stelle erhebt, an der bei den Kalash das Jestakbrett angebracht wird. Dieser Pfeiler ist nicht nur das Kultzentrum des Hauses, sondern schlicht und einfach das der Familie.

48 *Suchareva* Ms. 1972, S. 3 f.
49 *Hussam-ul-Mulk–Staley* 1968.
50 Vgl. *Hussam-ul-Mulk–Staley* 1968, S. 102 f., und *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 108. Der Ausdruck wird normalerweise mit „Löwenpfeiler" übersetzt. Afzal Ali meinte, es heiße eigentlich *shirotun*, d. h. „Milchpfeiler". Möglicherweise sind die Erklärungen Volksetymologien.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Wie beim Jestak-Heiligtum ist den Frauen erlaubt, ihn zu berühren, falls sie nicht durch Blutungen unrein sind. Während des *Pindik*-Festes wird der Pfeiler mit Laub bekränzt analog dem Büschel von Steineichenzweigen, das bei den Kalash das eigentliche Symbol der Jestak bilden kann.[51]

Bei den verschiedensten Gelegenheiten erhält der Sherothun Opfergaben: wenn eine Kuh geworfen hat, wird er mit Biestmilch oder der ersten Butter beschmiert, aber auch bei der feierlichen Schlachtung eines Tieres bestreicht man ihn mit Fett. Ein Ährenbüschel von der Gerstenernte wird hier aufgehängt. Er ist fast wie ein lebendiges Wesen. Männer und Frauen rühren ihn an, wenn sie einen Wunsch vorbringen oder ein Gelübde ablegen wollen. Bei den in Chitral häufigen Erdbeben flüchtet man zu ihm. Man nimmt von ihm Abschied und bestäubt ihn dabei mit Mehl, ein gleiches Opfer bekommt er nach der glücklichen Rückkehr. Wird eine Familienangehörige schlecht behandelt, etwa eine ausheiratende Tochter zu karg beschenkt, dann hört man es im Pfeiler vor Unzufriedenheit knistern und knacken.[52]

Als heilig und rein gilt auch die Herdstelle, *gulkhan* genannt. Man darf keinen Unrat hineinwerfen und nicht über sie hinwegsteigen, die Glut darf nicht unversehens erlöschen. Knistert es darin, dann bedeutet das Streit im Haus. Brennt ein Scheit aufrechtstehend nieder, so steht ein unerwarteter Besuch aus der Ferne bevor. Wenn jemand eine Reise antritt, muß ein Feuer angezündet werden; der Abschiednehmende berührt beide Wangensteine des Herdes, den rechten mit der Stirn. Hier angehäufte Asche streut man in die Schuhe des Scheidenden. Die Braut nimmt nicht nur vom Sherothun, sondern auch von der Herdstelle Abschied, wenn sie dem Angetrauten folgt.

Aber es bleibt nicht bei der unpersönlichen Verehrung bestimmter Plätze. Das Schutzbedürfnis der Chitrali hat Gestalten erstehen lassen, die Hussam-ul-Mulk erstmalig beschrieb.

Pherutis[53] nennt man eine zarte „Fee", die in der Feuerstelle lebt und sich durch plötzliches Wiederaufflammen in der glosenden Asche zu erkennen gibt. Ist Pherutis (von *pheru*, „Asche") unzufrieden, dann brennt das Feuer schlecht. Kleine Dinge im Haus sind plötzlich unauffindbar. Die Braut bringt für die Pherutis ihrer neuen Heimstatt ein mit Walnüssen durchsetztes Brot mit, das sie an der Feuerstelle niederlegt.

Häuser und Burgen der Großen im Lande werden von einem mächtigen Geist namens *Khangi*[54] bewohnt, d. h. „die zum Hause Gehörende". Sie bewahrt die Bewohner vor jedem Übel, sie verteidigt sie gegen andere, feindlich gesinnte Geister. Meist ist sie unsichtbar, gelegentlich sieht man sie gerade von einem Raum in den anderen hinüberhuschen und hört sie bei häuslichen

51 S. oben S. 349.
52 *Hussam-ul-Mulk–Staley* 1968, S. 102 f.
53 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 99.
54 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 98.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Arbeiten, etwa beim Stampfen zum Enthülsen des Reises oder beim Stoßen von Aprikosenkernen. Für ihren Schutz und ihre Hilfe fordert sie Opfergaben. Nach der Abendmahlzeit muß man eine kleine Portion der Speisen für sie bereitstellen. Verweigert man diesen Tribut, dann wird die Khangi zum quengelnden Poltergeist. Stößt man im Hause auf eine harmlose Schlange, dann gilt sie als Verkörperung der Khangi, und man hütet sich sehr, sie zu erschlagen oder zu vertreiben. Trinkt die Schlange auch noch aus einer hingestellten Schale Milch, dann ist man fest überzeugt, die Khangi vor sich zu haben und fühlt sich ihres Segens sicher.

In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß man in Nordchitral unter Khangi den Geist eines männlichen oder weiblichen Ahnen versteht, der den Schutz der Familie übernommen hat. Wird daher ein Mitglied ungerecht behandelt, dann ergrimmt der Geist und bringt der ganzen Verwandtschaft Unheil.

Zumindest in bestimmten Tälern glaubt man, daß im Stall ein weiterer Schutzgeist haust, der ebenfalls Speiseopfer fordert. Als Namen nannte man mir *Ru*,[55] unter derselben Bezeichnung werden aber auch die Totengeister verstanden, denen man an verschiedenen anderen Stellen, so in der Dorfflur, Opfer bringt. Nach Hussam-ul-Mulks Auskunft bedeutet *ru* ganz allgemein „Seele", „Geist". Man nehme gewöhnlich an, daß die Ru immer wieder ihre Hinterbliebenen aufsuchen, vor allem im ersten Jahr nach dem Tode. Wenn man für sie betet, fühlen sie sich zufrieden und glücklich. Essen wird für sie zur Moschee gebracht und nachher von der Verwandtschaft verzehrt. Ein Zusammenhang mit den Arua der Kalash scheint mir unabweisbar, auch sie haben ja eine Verbindung zu den als rein geltenden Ziegenhäusern.

Mir wurde erzählt, daß es noch einen anderen Schutzgeist für die Tiere gibt, *Shiri*, der als Tausendfüßler erscheint. Wagt man es, einen solchen zu töten, dann krepiert ein Rind.

So willkommen die häusliche Wärme im Winter ist,[56] so sehr zieht man es im Sommer vor, sich im Freien aufzuhalten. Bei vielen Adelsgehöften sieht man daher an windgekühlten Stellen, z. B. dicht am Steilabfall zum Fluß, Plattformen, von mächtigen Platanen beschattet. Sie bilden während des Sommers die eigentlichen „Wohnräume". Anderwärts sucht man während des Sommers Quartiere in höheren Talregionen auf. Man glaubt nun in Zentral- und Südchitral, daß die freigewordenen Häuser inzwischen von den *Jashtan*,[57] zwergenhaften Geisterchen, bezogen werden. Die Säuberungs- und Erneuerungsarbeiten zu Beginn des Winters werden daher mit einem Fest verbunden, *Jashtan dekeik*, das diese zwar wohlwollenden, aber mutwilligen Mitbewohner veranlassen soll, weiter nach dem Süden Chitrals abzuwandern, wo man ihnen Trauben und Nüsse in Hülle und Fülle in Aussicht stellt. Mit einem Bündel Zweige von einem Dornstrauch wird alles, was auf dem Boden ist, zur

55 Die Bezeichnung ist, wie erwähnt, arabischer Herkunft, *rūḥ*, „Seele, (Toten-)Geist".
56 *Hussam-ul-Mulk* 1968, S. 110. 57 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 98 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Tür hinausgekehrt und das Bündel dann an der Tür aufgehängt. Im nächsten Frühling, tröstet man die Kleinen, dürfen sie wieder zurückkehren. Winzige Brote werden gebacken und als Opfer und Reiseproviant an den Weg gelegt, der nach Süden führt. Schomberg erwähnt dieselbe Kategorie von Geistern als *Jeshai,* hebt aber ihren diebischen Charakter hervor; ihre Verehrung gehöre bereits der Vergangenheit an.[58]

In der Festnacht suchen die Knaben, sich der Dienste eines Jashtans zu versichern. Es heißt, daß man einen in die Gewalt bekommen und als Diener gewinnen kann, wenn es gelingt, seine Kappe zu rauben. Bei der Verfolgung tragen die Jungen ihre Kleidung so, daß sie unsymmetrisch macht (ein Hosenbein aufgerollt, das andere nicht usw.), entsprechend sind sie bemalt. Vielleicht ist das kein ganz zufälliges, bedeutungsloses Detail: Wir haben ja bei den Kalash von Dämonen gehört, die in einem See hausen und Schätze hüten, in Gestalt von Kindern, halb rot und halb schwarz.

Mit den Jashtan wird ein Naturphänomen in Verbindung gebracht, das mehrere meiner aufgeklärten Freunde selbst beobachtet haben wollen: Auf den kahlen Berghängen, besonders jenen gegenüber dem Orte Chitral, leuchtet plötzlich nachts ein Licht auf, es vervielfältigt sich, bis der Hang mit unzähligen Flämmchen bedeckt ist. Sie erlöschen, aber nach einiger Zeit wiederholt sich das Schauspiel.

Alle diese Geschichten scheinen darauf hinzuweisen, daß letzten Endes hier doch Totengeister in verharmloster Form auftreten.

6. Menschenfeindliche Geister

Eine Reihe von Wesen, die Hussam-ul-Mulk als Feen klassifiziert, sind eher als Schreckgespenster und Krankheitsdämonen einzustufen.[59] Tatsächlich verwenden die Einheimischen oft die Ausdrücke *Dev*[60] oder *Jinn* für sie. Diese Begriffe sind im islamischen Raum weit verbreitet. Auch die pamiriranischen Völker fassen die Deven nicht als Peri, sondern als deren Gegenspieler auf.

Allgemeine Namen für diese gefährlichen Wesen unter den Überirdischen, die insgesamt *Berio Zandar,* d. h. Außenseiter, genannt werden, lauten nach Hussam-ul-Mulk *Kyadarakh*[61] oder *Balah.*[62] Wenn man die Kinder mit ihnen schrecken will, nennt man sie *Hoq.*[63]

58 *Schomberg* 1938, S. 235.
59 Die simple Klassifikation *Sucharevas* bewährt sich auch hier.
60 Z. B. *Andreev* 1953, S. 54, 77.
61 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 101. *Schomberg* 1938, S. 255, hält allerdings die *Kădărăkh* für die männlichen Partner der hexenhaften Gor.
62 *Andreev* 1953, S. 60.
63 Vermutlich dem tadschikischen Wort für „Schwein" entsprechend.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Eine Kategorie verkörpert sicherlich den Zorn der Naturgewalten. Hier sind Vorstellungen aufgenommen worden, die vielleicht früher, in jener grauen Vorzeit, als noch ein heidnisches Pantheon ähnlich dem der Kafiren bestand, mit den titanischen Gegnern der Götter verbunden wurden.

Während man im Umgang mit den wohlwollenden Peri gelegentlich den Islam beiseite schiebt, etwa Amulette mit Koransprüchen ablegt, um den Kontakt nicht zu erschweren, stützt man sich in der unerquicklichen Auseinandersetzung mit den Deven gern auf die legitime Hilfe der Mullahs, des Korans und unzähliger Rituale und Amulette. Es gibt aber auch einen in das lokale System integrierten Geisterbanner, mit dessen Bedeutung und charakteristischen Zügen wir uns noch beschäftigen müssen.

Von einer Titanengestalt hören wir bereits in der Einwanderungslegende der Kho. Es heißt, daß ihnen auf dem Weg nach dem Süden noch in Turikho bei dem Dorf Rain ein *Qalamdar,* d. h. ein Riese, entgegentrat. Man fesselte ihn mit einem Strick an einen Felsen, erst dann konnte man weiterziehen. Dieser Stein werde noch heute gezeigt, sagte man mir, er trägt den Namen *Qalamdar bohtini boht* und ist zum nationalen Symbol der Khowarsprecher geworden.

Man stellt sich vor, daß die bösartigen *Bar Zangi*[64] sich in Wüsteneien aufhalten und in Höhlen wohnen. Sie lieben geröstetes Fleisch und haben gelegentlich kannibalische Gelüste. Sturm, Hagel und Steinschlag verkünden ihr Nahen. Man kann sich ganz gut vorstellen, daß Jäger, die vom Unwetter überrascht wurden und abstürzten, als Opfer der Bar Zangi aufgefaßt worden sind. Einem guten Säbelfechter ist es möglich, einen Bar Zangi zu töten, indem er die immer wieder nachwachsenden Köpfe abschlägt. Das letzte nachwachsende Haupt ist dann nur mehr ein Kürbis. Wenn man auch diesen vom Hals trennt, dann endlich stirbt das zählebige Ungeheuer.

Die *Gor*[65] sind dämonische Weiber. Sie werden ähnlich wie die Rui bzw. die Bilas der Gilgit Agency geschildert. Sie trinken Menschenblut und verursachen plötzlichen Tod. Eine Brust tragen sie über die Schulter geworfen, die Augen stehen senkrecht, ihre Füße sind nach hinten gedreht. Sie verschonen nur denjenigen, der sich von ihnen adoptieren läßt. Es sei daran erinnert, daß die gleiche Vorstellung am äußersten Rand des Dardgebietes, in Baltistan, auftaucht.

Snoy verdanke ich den Hinweis, daß dieses uralte, d. h. in den Bergen zumindest in buddhistische Zeit zurückreichende Hexenwesen auch bei den Kalash auftritt; das spricht für eine früher allgemeine Ausbreitung des Komplexes.

Man glaubt, daß die außerirdischen Gor eine Anführerin haben. Sie hat

64 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 101.
65 Vgl. *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 100 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

unter der Erde ungeheure Gemüsegärten und braucht für deren Gedeihen so viel Wasser, daß im Sommer manche Bäche und Flüsse auf Erden austrocknen. Die *Gor wow* gehört also zu den Naturdämonen.

Verhältnismäßig harmlos ist der *Bohten Dayak*.[66] Er verursacht Steinschläge oder, besser gesagt: einen förmlichen Steinregen, bei dem aber niemand verletzt wird. Er gehört also zu jenen Dämonen, die sich mit Schreckeinjagen und Schabernack begnügen. Steinregen soll es auch dort geben, wo kein Berghang eine natürliche Erklärung anbietet. Andererseits verhindert die Konzentration auf bestimmte Örtlichkeiten, etwa Meteoreinschläge als Erklärung heranzuziehen.

Ein gefürchtetes und außerordentlich populäres Gespenst Chitrals, *Chumur Deki*,[67] erscheint in der Nacht in Gestalt eines Pferdes mit eisernen Beinen, deren Gerassel und Stampfen einsame Wanderer erschreckt.[68]

Zu den Gespenstern muß man vielleicht auch die *Murghathipi* genannte „Vogelfee"[69] rechnen: sie ist schneeweiß und hat keine Knochen, so daß sie der zugreifenden Hand entgleitet. Sie umflattert die Männer und greift ihnen an die Testikel, fürchtet aber die Frauen, denen es gelingen kann, sie mit den Zöpfen zu fesseln. Dazu stößt das Gespenst Zwitscherlaute aus, was den Eindruck bestärkt, hier hätten Erlebnisse mit Nachtvögeln die Phantasie angeregt. Die Begegnung mit der Murghathipi bringt Unheil und verkündet oft den Tod eines Menschen. Die Bezeichnung dieses Dämons, die man mir im nördlichen Chitral als *Murghatiki* wiedergab, deutet auf iranischen Einfluß.

Sicher fremd sind Namen und Charakteristika der *Halmasti*.[70] Von ihr heißt es, daß sie neugeborene Kinder bedroht, die daher von den Frauen abwechselnd unter Gesang bewacht werden. Man legt den Kindern auch eine eiserne Waffe unter das Kissen, um sie abzuschrecken. Über dem Kopfe der Gebärenden hängt man womöglich ein Gewehr auf.

Das sind alles Züge, die aus Mittelasien vertraut sind.[71] Die unter Namen wie Alamasty, Almasti, Albasi, Albasty auftretende weibliche Gestalt ist nach Auffassung der Forschung eine frühere Geburtsgöttin, die sich unter islamischem Einfluß in eine Dämonin verwandelt hat und nun Mutter und Kind bedroht. In Chitral scheinen einige Züge neu hinzugetreten zu sein: Die Halmasti bedroht auch die Seelen der Verstorbenen, man muß daher den Leichnam bewachen. Wenn der Tote gewaschen wird, liest man Koranverse, um sie

66 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 100.
67 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 100.
68 Man denke hier an die Kafirenmythe, in der der Teufel ein eisernes Pferd reitet. *Robertson* 1896, S. 383.
69 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 99.
70 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 98.
71 Neben den Ausführungen *Sucharevas* vgl. besonders *Andreev* 1953, S. 78–82; *Andreev* 1927, S. 35 und 89 f. *Johansen* 1959.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

zu verscheuchen. Vor allem aber gilt Halmasti als „gieriger rascher Hund", der im Himmel wohnt. Er ist von dunkelroter Farbe, hat eine lange, spitze Schnauze und lange Beine.

In Nordchitral fürchtet man sich auch noch vor einer anderen Kategorie hundegestaltiger Dämonen, den *Diwo* oder *Diū*. Ihr Atem ist feurig, der Mensch, den sie anspringen, bleibt halbseitig gelähmt. Einer meiner Gewährsleute, ein hochgebildeter Mann, der in Buni lebt, will selbst gesehen haben, wie solche feurigen Hunde über das Kaglashtplateau auf Buni zuliefen. Als sie sich seinem Hause näherten, stürzten ihnen die Hofhunde entgegen. Der Spuk verschwand, aber einen der eigenen Hunde fand man am nächsten Tage tot in der Nähe des Hofes. Vermutlich handelt es sich um die gleiche Dämonenart, die von Hussam-ul-Mulk unter der Bezeichnung *Dow* beschrieben wurde.[72] Das soll ein Riese sein, der in Höhlen und Wüsteneien lebt und als fliegender Feuerbrand erscheint. Er verfolgt Wanderer, ohne sich ihnen jedoch völlig zu nähern. Immerhin will man gesehen haben, daß er ein oder auch zwei Hörner trägt. Leute, die an einer Lähmung leiden, hält man für Opfer dieses Dow; man nennt sie *Dowardiru*.[73]

In ähnlicher Weise wird die Epilepsie auf den Einfluß einer Peri namens *Mergi* (ich hörte *Mirgej*) zurückgeführt. Sie soll taubstumm sein, so daß kein Beschwören, kein Zitieren aus dem Koran gegen sie hilft.[74]

An anderer Stelle heißt es, daß Alpträume das Werk eines *Kaphesi* genannten Dämons sind. Auch er ist taubstumm, d. h. gegen ihn helfen keinerlei Beschwörungen.[75] Ein weiterer mit dem Namen *Kodakan* überfällt kleine Kinder und tötet sie. Offenbar soll er Krämpfe verursachen. Es heißt, daß Kodakan am Rauchloch des Hauses lauert.[76]

Es gibt außerdem auch noch Besessensein von Peri und Deven, das die Befallenen mit fremden Zungen sprechen läßt und zu einem völligen Persönlichkeitswandel führen kann. Diesen Zustand nennt man *Bohtuik*.

Je nach dem Charakter des Geistes, der sich des Menschen bemächtigt (die Opfer sind vorzugsweise Frauen), können die Wirkungen schrecklich oder aber relativ harmlos sein.

Mir ist ein Fall bekannt, in dem ein Mullah seiner Patientin einen langsamen Genesungsprozeß mit der eindrucksvollen Theorie erklärte, sie sei zu-

72 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 99 f.
73 Nach einem Brief vom 30. 3. 1974 von *G. Buddruss* handelt es sich um das altbekannte Khowar-Wort *dou* (so in linguistisch korrekter Schreibung bei *Morgenstierne*, Belvalkar Felicitation Vol. 89 in seinem Artikel „Sanskritic Words in Khowar"). Als Bedeutung gibt *Morgenstierne* „torch" („Fackel, Feuerbrand") an. Etymologisch stammt das Wort aus Sanskrit *dava* „brennend; Feuer". Es handelt sich bei den Dow also um dämonisiertes Feuer oder Feuerdämonen.
74 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 105.
75 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 99.
76 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 105, 111.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nächst von einer heidnischen Fee besessen gewesen, deren Kindern sie – ohne es zu wissen – einen Schaden zugefügt hätte, anschließend aber von einer wohlmeinenden islamischen Fee, die nun seinen Austreibungsversuchen nur deshalb Widerstand leiste, weil sie die Rückkehr ihrer bösartigen Verwandten verhindern wolle.

Was Hussam-ul-Mulk über den Riesen *Nang* erzählt,[77] ist nur eine höfische, märchenhaft verbrämte Umformung eines Vorstellungskomplexes, dessen Beziehungen ich noch nicht voll absehen kann. Es heißt, Nang habe nur ein Auge auf der Stirn, er hause unter den Wassern auf dem Grunde von Seen, dort wären seine Gärten und Schlösser, in denen er unermeßliche Schätze aufspeichere. Er habe sich einmal in eine Prinzessin verliebt und dann einen Fürstensohn entführt, um erpresserisch die Auslieferung seiner Angebeteten zu erzwingen. Schon diese Fassung beschwört Assoziationen zu der in Kafirenmythen häufig auftretenden Konzeption herauf, auf dem Grunde der Teiche lägen goldene Gegenstände, vor allem Gefäße, die man sich in kühnem Zugriff aneignen könne. Man denkt auch an die kafirische Flußgöttin Lu-nang.[78]

Mir selbst wurde erzählt, daß diese Version nicht dem Volksglauben entspräche. Wenn ein Fisch 100 Jahre überlebt, ohne vom Menschen gesehen zu werden, werde er zur Schlange, nach einem weiteren Jahrhundert in der Abgeschiedenheit zum Drachen *Nahang*. Bei Mastuj gebe es eine Höhle, in der habe ein solches Ungeheuer gehaust. Ein Mann aus Tangir habe sich schließlich bereit erklärt, mit ihm zu kämpfen, wenn man ihm Land zuteilen würde. Er habe den Drachen erlegt, seine Nachkommen seien heute noch im Besitz des ihm damals zugefallenen Bodens.

Weit verbreitet sind Erzählungen von einem Riesen, dem Qalamdar *Mirza Kachat*.[79] Ein in Barandis, also in der Gilgit Agency residierender Pir der Ismaeli, soll ihn bezwungen und von da ab als Diener in seinem Haushalt verwendet haben. Als die Tochter des Pirs einen Würdenträger von Mulkho heiratete, begleitete sie der Qalamdar und leistete ihr treue Dienste – wenn er auch nicht ganz seine manchmal bösartigen, manchmal täppischen Streiche und seinen ungeheuren Appetit ablegen konnte.[80]

Es wurde schon erwähnt, daß man versuchen kann, eine Beziehung zwischen Mirza Kachat und den Kachata herzustellen, die in Gilgit großes Ansehen und wichtige Funktionen im Agrarbrauchtum haben.[81] Dabei wurde daran erinnert, daß es im Buddhismus durchaus üblich war, dämonische Gestalten zu inkorporieren unter dem Vorwand, sie seien bekehrt und in den Dienst der wahren Lehre gestellt worden: mit ähnlichen Erscheinungen habe man auch im Islam zu rechnen.

77 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 101.
78 *Buddruss* 1960, S. 202, mit weiterer Literatur.
79 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 102.
80 S. oben S. 260. 81 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 146 f.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Wie stark solche Tendenzen in Chitral sind und wie bedenkenlos man den geistigen Fundus der Vergangenheit dabei einsetzt, geht aus einer allgemein als wahr angesehenen Erzählung hervor, die ich im Lutkuhtal (in Garm Cheshme) aufnahm:

Man glaubt dort, der große Heilige der Ismaeli, Nasir-i Khusraw *(Nāṣir-i Ḫosrau)*, habe persönlich die Bekehrung im Lande durchgeführt. Er gilt als Kulturheros schlechthin. Kleider, die man ihm zuschreibt, werden als Reliquien bewahrt, man traut ihm gewaltige Wunderkraft zu.

Man erzählt nun, es sei vor 60 oder 70 Jahren zu einer Hungersnot gekommen, aus der man durch Getreide errettet wurde, das plötzlich aus der Quelle hervorquoll, die unterhalb der Stelle direkt über dem Fluß entspringt, wo der Heilige gebetet und meditiert haben soll. Das Getreide war, unmittelbar nachdem man es herausgeholt hatte, bereits trocken. Während noch alle über das Wunder staunten, sah der Khalifa, der geistliche Nachfolger und Vertreter des Heiligen, im Traum eine Landschaft mit weiten, ebenen Feldern. Inmitten dieser Herrlichkeit saß der Pir Nasir-i Khusraw neben einem riesigen Getreidehaufen. Als sich ihm der Khalifa ehrfürchtig nahte, eröffnete ihm der Heilige, der Dev, der ihm diene, habe von der Hungersnot gehört. Er schütte deshalb Getreide in einen nahegelegenen Teich, und dieses Getreide quelle dann an der beschriebenen Stelle hervor. Der Heilige mahnte den Khalifa, die Leute möchten doch einen Teil des Korns aufsparen und als Saatgut verwenden – es werde reicheren Ertrag bringen als das bisher verwendete.

Dazu ist zu ergänzen, daß die Vorstellung, die Gewässer hingen unterirdisch miteinander zusammen und seien ein möglicher Verbindungsweg zum Jenseits, der geistigen Welt der Kafirenmythen entnommen ist, es führt ja auch von Garm Cheshme ein leicht begehbarer Paß ins Bashgalgebiet, der oft genug von Plünderern benutzt wurde.

Man könnte also sagen, daß Nasir-i Khusraw in doppelter Hinsicht mit fremden Federn geschmückt wurde. Buddhistisch könnte das In-Dienst-Stellen eines Dämonen sein, kafirisch die Vorstellung vom unterirdischen Wasserweg.

7. *Funktionäre und Riten im Rahmen nichtislamischen Glaubensguts*

Nach Meinung der Einheimischen[82] hat es im Khowargebiet einmal ein Schamanentum gegeben, das dem der übrigen Dardgebiete entsprach. Man erzählt, früher seien die Betan fähig gewesen, sich in Trance zu versetzen. In diesem Zustand, *Betan ungeik* genannt (nach Hussam-ul-Mulk „Betan wird wild", d. h. er schamanisiert), hätten sie dann mit heftigen Gesten den Willen der

82 Sie wird von *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 104, wiedergegeben. Ähnliches wurde auch mir erzählt, dabei wurde das Wort auch „Bitan" ausgesprochen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Peri verkündet und mit deren Hilfe auch die Zukunft vorausgesagt. Bei näherer Betrachtung finden wir in der Beschreibung der Zeremonie gleichfalls vertraute Züge: Der Platz muß durch Opferung eines Ziegenbocks rituell gereinigt werden, Wacholderzweige werden mit Mehl und Ghi im Feuer verbrannt. Der Betan sprüht Wasser über den Platz seines Auftritts – auch das möglicherweise ein Reinigungritual.

Bemerkenswert ist bereits die Verwendung des Wortes „Betan" – also der Burushaski-Bezeichnung. Ist sie von den Khowar sprechenden Siedlern, die sich in Yasin niederließen, aus dem einheimischen Milieu – man spricht ja auch dort Burushaski – übernommen und nach Westen weiter vermittelt worden? Geht sie auf die Tage zurück, in denen die gleiche Dynastie (die Shah Rais) über Gilgit und Chitral herrschte? Ist die Bezeichnung übernommen worden, weil man Burushaskisprecher als „Hofschamanen" einsetzte? Jedenfalls scheint Chitral die Institution inzwischen verloren zu haben. Das Wissen darum wird durch Berichte aus Gilgit bestätigt und aufrechterhalten. So erzählt man z. B., die Ermordung Afzal-ul-Mulks sei von einem in Gilgit amtierenden Bitan dem dort im Exil lebenden Prinzen Nizám-ul-Mulk noch in der gleichen Nacht geoffenbart worden. Für Schamanen wird noch eine weitere fremde Bezeichnung verwendet: Schomberg berichtet, an der Stelle, an der sich heute das Dorf Shidi erhebt, habe einst ein Wettkampf zwischen sieben *Pshé* (offensichtlich den Pshur der Kati-Kafiren entsprechend) stattgefunden,[83] bei dem der Fähigste eine Quelle fand, die es möglich machte, eine bisher wüste Landschaft in blühende Felder zu verwandeln. Es ist zu beachten, daß das Bashgaltal zu den regulären Fluchtgebieten der aufständischen Katoré-Prinzen zählte – die dringend hellseherischer Beratung bedurften.

So stark diese Reminiszenzen auch sein mögen, im rezenten Volksglauben spielen Spezialisten im Umgang mit den Peri die entscheidende Rolle, die in einer ganz anderen Tradition stehen. Sie werden *Peri-Khan* genannt[84] (ein Ausdruck, der mit einer Volksetymologie als „Beherrscher der Peri" übersetzt wird), unabhängig davon, ob es sich um Mann oder Frau handelt. Aufgabe der Peri-Khane ist es, seelisch erkrankten Patienten zu helfen. Bei jenen Krankheitsbildern, die als *Demik* bezeichnet werden, kommt es zu einer regelrechten Austreibung der an dem Zustand schuldigen Peri.

Die Angaben über diese Institution, die uns Hussam-ul-Mulk macht, wurden mir von Wazir Ali Shah und dem Pathanen Hazrat Khan bestätigt, der mir als erfahrener – und besonders frommer – Peri-Khan vorgestellt wurde.

Bevor der Peri-Khan seiner Patientin entgegentritt[85], hat er sich selbst einer Reinigung zu unterziehen, wobei zu beachten ist, daß der Islam ähnliche For-

83 *Schomberg* 1938, S. 202.
84 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 105 f.
85 Demik kommt auch bei Männern vor, aber meist bedürfen Frauen einer solchen Behandlung.

CC-0. Agamirgam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

derungen stellt wie der lokale Volksglaube. Er versucht, das Opfer der Peri durch Rezitieren von Koranversen in hypnotischen Schlaf zu versetzen, bis die Peri mit dem Munde der Patientin zu sprechen beginnt. Er fragt sie dann nach dem Grund ihrer Beschäftigung mit der betreffenden Frau, und die Peri gesteht meist höchst banale, um nicht zu sagen läppische Verfolgungsmotive. Wenn es sich um eine männliche Peri handelt, mag diese sich in die Patientin verliebt haben. Vielleicht hat aber die Patientin einen faux pas gegenüber einer weiblichen Peri begangen, von dem sie selbst gar nichts weiß. Häufig hört man, die Betreffende sei einer – selbstverständlich unsichtbaren – Tochter der Peri auf die Zehen getreten oder sie habe in der Nacht heißes Wasser vor die Tür geschüttet und dabei ein Perikind verbrüht. Der Peri-Khan beginnt nun mit der Austreibung – einem dramatischen Vorgang: Die Peri, aus dem Mund der Kranken sprechend, gebraucht allerhand Ausflüchte. Sie schwört etwa beim Namen Allahs Urfehde – was sie zu nichts verpflichtet, denn die Peri halten nur jene Eide, die sie beim Ring ihres Propheten Suleiman leisten. Daher muß der Peri-Khan immer stärkere Mittel anwenden. Sein Erfolg hängt davon ab, ob er es mit einer starken oder einer schwachen, einer gutwilligen muslimischen oder einer bösen kafirischen Fee zu tun hat. Als letztes Mittel gilt die Bannung der Peri in eine aus Teig geknetete Figur, die der Peri-Khan schließlich zerstückelt, um eine ganz hartnäckige Peri zu töten. Eventuelle Rückschläge lassen sich zwanglos als Blutrache verwandter Peri deuten.

Die besiegten und gezähmten Peri gehen in das geistige Gefolge des Peri-Khan ein. Versagt jedoch seine Kraft, dann wird er samt seiner Patientin sterben oder im Wahnsinn enden.

Übereinstimmend sagen die Berichte aus, daß der Peri-Khan einer langen und strengen Schulung bedarf, die unter der Aufsicht eines Experten vor sich gehen muß. Mitten in der Nacht muß er den Koran lesen, umgeben von Wasser oder, was noch wirkungsvoller ist, bis zu den Hüften im Fluß sitzend. Furchtbare Trugbilder ängstigen ihn. Manche Zeremonien müssen auf Friedhöfen und in einsamen Waldstücken vollzogen werden. Er hat in seiner Ausbildungszeit wie auch später bestimmte Tabus zu beachten.

Über die Herkunft dieses Systems ist man sich nur insofern einig, als man glaubt, es sei in Chitral nicht einheimisch. Hazrat Khan, jener Peri-Khan, den ich durch Vermittlung Hussam-ul-Mulks in Drosh sprechen konnte, hatte angeblich seine Ausbildung in Peshawar durchlaufen. Er selbst war Paschtune. Andere Informanten, darunter Wazir Ali Shah, vertraten die Meinung, das System müsse aus dem Norden stammen, vermutlich aus dem Badakhshan. Daher seien auch die besten Spezialisten unter den Ismaeli zu finden.

Für solche Zusammenhänge spricht, daß es in Ostturkestan magische Krankenheiler gab, die neben der Bezeichnung Bakhshi auch den Namen Perichon (Pirichon, Pirichun) führen. Sie beherrschen die Kunst, Krankheit ver-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

ursachende Geister auszutreiben. Findeisen hat den Komplex auf Grund russischer Quellen, vor allem der Berichte von Malov und Oldenburg, dargestellt.[86] Daß er heute noch existiert, wurde mir in Gesprächen mit einem Rückwanderer aus Sinkiang klar, den ich in Yasin traf. Er erzählte, die Bakhshi oder Perichone seien bei der rotchinesischen Machtübernahme zum allgemeinen Erstaunen nicht verfolgt, sondern – ähnlich den Fachleuten für Akupunktur – als legitime Vertreter der Volksmedizin erfaßt und organisiert worden.

Es erscheint mir durchaus möglich, daß diese Institution als eine Variante des nord- und zentralasiatischen Schamanismus ursprünglich in Ostturkestan einheimisch war und in Chitral übernommen wurde, um die beim Verfall des einheimischen Schamanismus entstehende Lücke zu schließen. Die Umgestaltung der Bezeichnung zu Peri-Khan müßte dann als eine Art Volksetymologie aufgefaßt werden. Man weiß, daß „Khan" ursprünglich ein Titel war, heute ist es ein häufiger Bestandteil des Namens.

Die Praktiken der Perichone Sinkiangs sind mit jenen Chitrals nicht identisch, man verwendet aber z. B. ebenfalls Puppen. Daß sie in Chitral durch Teigfiguren ersetzt sind, könnte mit der großen Bedeutung von Gebildbroten nicht nur in der Kultur der Kalash zusammenhängen.

Aber nicht jede Besessenheit durch eine Peri wird als Krankheit empfunden, die geheilt werden muß. Es gibt Frauen, die dieses Phänomen kontrollieren und im Dienste der Gemeinschaft nutzen können, die *Perizhuni*. Solche Perizhuni lädt man ein, wenn man sich Gewißheit über das Befinden eines in der Ferne weilenden Verwandten beschaffen will. Die Perizhuni nimmt vor dem Herdfeuer Platz, in das man Brot und Ghi wirft. Nach wenigen Minuten gerät sie in Trance und kann dann befragt werden, die Peri gibt durch ihren Mund Antwort. Man erzählte mir im Herbst 1971, die Perizhuni hätten im Augenblick viel zu tun: besorgte Mütter konsultierten sie, um zu erfahren, ob ihre in Ostpakistan eingesetzten Söhne noch am Leben seien.

Die bisher erwähnten Heilpraktiker und Propheten spielen keine Rolle bei Festen und häuslichen Zeremonien. Soweit man nicht den Mullah beiziehen muß, können sie von jedem Mann durchgeführt werden, der als rechtschaffen und fromm gilt und dem man daher zutraut, daß seine Handlungen Segen bringen könnten. Häufig wird ein solcher Mann auch als Wortführer der ganzen Sippe auftreten.

Die wichtigste Segensgeste besteht im Verstäuben von Mehl auf Kopf und Schulter. Der Ritus heißt *Pathak dik*. Der Mann, der dazu geeignet ist, wird *Pathakin* genannt.[87]

86 *Findeisen* 1951, bes. S. 2. Nach den Quellen bedeutet das Wort „Feen-Rufer".
87 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 107. Auch die Bergtadschiken kennen das Mehlwerfen (vgl. *Andreev* 1953, S. 123 Anm.), und zwar auf die rechte Schulter, wo der gute Engel des Menschen sitzen soll.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

Als rein und heilig gilt die Milch, auch sie wird daher bei Segenszeremonien verwendet. Wiederum finden wir den Wacholder als sakrosanktes Gewächs. Die im Kult verwendeten Speisen werden mit dem auch im übrigen Dardgebiet bekannten Ausdruck *ishperi* belegt.

Wir erinnern uns, daß bei den östlichen Darden ein Mann mit den landwirtschaftlichen Arbeiten, vor allem dem Pflügen, beginnen muß, der der Sippe angehört, die die betreffende Ortschaft gegründet hat, der sog. Machulpa. Selbstverständlich muß er außerdem fromm und angesehen sein.

In Südchitral erzählte man zunächst, daß es eine solche Würde nicht gebe, die Vornehmen seien ja meist später zugewandert.

Informanten aus Nordchitral jedoch stellten das uns schon vertraute Bild wieder her. Im Bereich der alten Heimat, wo die großen Sippen der Kho ihre Gebiete haben, in denen sie ansässig sind, gibt es eine dem Machulpa entsprechende Institution, den *Bumki*.

8. Magische Handlungen und „Aberglaube"

Bei den Kalash ist nicht besonders hervorgehoben worden, daß es eigentlich wenig Aberglauben im engeren Sinne gibt. Das religiöse System ist dort so durchkomponiert, daß die Folgen menschlicher Handlungen in der Regel durch das persönliche Eingreifen der Überirdischen, die man beleidigt oder erfreut hat, motiviert werden können. Bei den Chitrali wird in vielen Fällen ein Eingreifen gar nicht vorausgesetzt, sondern es werden gewissermaßen automatische Zusammenhänge angenommen — eben das, was man mindestens in bestimmten Ausprägungen der Terminologie als Magie auffaßt. Diesen Bereich des Volksglaubens hat Hussam-ul-Mulk unter der Bezeichnung „Superstitions" zusammengefaßt.[88] Selbstverständlich sind die Übergänge fließend, und es wäre zuviel verlangt, wenn man von Hussam-ul-Mulk eine konsequent durchgehaltene Konzeption fordern würde. So bringt er die Anrufung der Feen vor dem Betreten des Tales zuerst einmal im Rahmen seiner Darstellung des Periglaubens und erzählt neuerlich davon in diesem Kapitel.

Man vertritt häufig die Auffassung, daß im Aberglauben die abgesunkenen Trümmer von Vorstellungskomplexen weiterleben, die früher in einem größeren religiösen Sinnzusammenhang standen. Solche Entwicklungen lassen sich auch hier belegen. So erzählt man von einem Unhold, der die Gestirne verschlingt, sie aber nicht festhalten kann, weil man seine Kehle aufgeschlitzt hat. Es handelt sich offenkundig um den aus der dardischen Mythologie bekannten Riesen Gra oder Grahn, der von dem indischen Rahu abgeleitet werden kann, jenem Drachen, der Sonne und Mond verschlingt, aber doch wieder freigeben

88 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 107–115.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

muß, weil man seinen Leib auseinandergeschnitten hat. Der Beweis für den Zusammenhang mit Grahn liegt darin, daß man die Finsternisse in Chitral *gra-tokik* nennt.[89]

In bestimmten Fällen ist an die Entlehnung einzelner Motive von den iranischen Nachbarvölkern zu denken. Man glaubt zum Beispiel, der Donner entstehe, weil eine Teufelin vom Blitz erschreckt ihr Gefäß zum Butterschlagen umgeworfen hat.[90] Hier ist zu ergänzen, daß viele tadschikische Gruppen die Erinnerung an einen männlichen Gewittergott bewahrt haben, der in den Legenden als „Großvater Donnerer" auftritt. Daneben glaubt man aber auch an eine „Großmutter Donner", und man meint sie, wenn einer beim ersten Donnergrollen ausruft: „Die Alte hat ihr Butterfaß umgeworfen!" Bleichsteiner hat das in den Arbeiten Andreevs enthaltene Material zu diesem Thema analysiert und die dahinterstehende bis in altarische Zeiten zurückreichende Vorstellung erkannt: daß danach nämlich der Regen als Milch der Wolkenkühe aufgefaßt werden muß.[91]

Andere Erscheinungen dieses Aberglaubens haben keine so monumentale Vergangenheit, sondern lassen sich schlichtweg aus den Eigentümlichkeiten der umgebenden Natur erklären, so etwa die erstaunliche Fülle von Vorschriften,[92] die man vor Beginn einer Reise einhalten muß. Hier kommt einfach die Angst zum Ausdruck, die viele Generationen erlebt haben, wenn sie zu Reisen im Lande aufbrechen mußten. Überall dort, wo der Weg Felsnasen überwindet, die sogenannten Parri,[93] muß man damit rechnen, mitsamt den losen Steinaufbauten in den Fluß in der Tiefe abzufahren. Man wundert sich über den Heldenmut oder auch die Apathie der Chitrali, die es fertigbrachten, daß sie selbst auf schmalsten Gebirgspfaden nicht vom Pferde stiegen. Genauso lebensgefährlich waren die Flußüberquerungen. Manches wiederum ist schlichtweg praktisch: So soll es z. B. Glück für die Reise bringen, wenn man in den Sachen des Davongezogenen nicht sofort aufräumt – das erhöhte wohl die Chance, beim Abritt Zurückgelassenes rasch und unversehrt wiederzufinden.

Andere Elemente des Aberglaubens sind sicher sozial bedingt. Bei einem Volk, das sein Schicksal in die Hand eines absolut regierenden Fürsten gelegt hatte und dessen oft sprunghafte Entscheidungen mit Fatalismus hinnahm, als wären sie ein Naturereignis, mußte die Tendenz bestärkt werden, das Schicksal abzutasten, um ihm vielleicht doch ausweichen zu können und Regeln für

89 S. auch oben S. 88, 214, aber auch 422.
90 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 114 f.
91 *Bleichsteiner* 1953, S. 60 f. Mir wurde in Chitral erzählt, der Donner entstehe, weil ein trockenes Fell zerknittert werde. Das stimmt zu der tadschikischen Auffassung, die Alte schüttle ihren Pelz oder ihre Hosen aus. Vgl. hierzu *Buddruss* 1974a.
92 *Hussam-ul-Mulk* erwähnt 16!
93 *Durand* 1899, S. 47 f.

CC-0. Agamkalig Digital Preservation Foundation, Chandigarh

die Vermeidung dessen zu finden, was man nicht im Streit abwehren kann. In diesem Zusammenhang ist interessant, daß keine Versuche bekannt sind, die Macht der oft grausam und tyrannisch auftretenden Dynastie abzuschütteln. Selbst die Ablösung des vorhergehenden Herrscherhauses vollzog sich nicht etwa durch Aufruhr einheimischer Kräfte, sondern durch den Handstreich eines Abenteurers fremder Herkunft.

Eine andere Reaktion auf das tyrannische Wirken der politischen Gewalt liegt in der Aufwertung der privaten Sphäre, in der Betonung häuslichen Glücks. Vielleicht hat man gerade deshalb der Unterteilung des Hauses eine solche Aufmerksamkeit zugewendet.

Allerdings ist auch zu bedenken, daß die Ismaeli nicht nur einen Wust vorderasiatischer Gnosis, sondern zugleich eine gute Portion gemein-islamischen Aberglaubens importiert hatten. Sie waren vielleicht für solche Züge besonders empfänglich, weil sie in extrem hohem Maße der Willkür Herrschender ausgesetzt waren, mit denen sie sich nur selten identifizieren konnten.

Erst im 20. Jahrhundert hat es unter ihnen eine chiliastische Bewegung gegeben, die ich bisher nur in der Urdu-Fassung der „Geschichte Chitrals" erwähnt fand. Auf den Besuch des Aga Khan, der die große Wende bringen sollte, wartet man indessen heute noch. In Buni steht ein Haus für ihn bereit, das gemäß der Prophezeiung einer (weiblichen) Heiligen errichtet wurde.

9. Rites de passage

Das Brauchtum, das an die wichtigen Ereignisse des Lebens anschließt, ist verständlicherweise im wesentlichen bereits durch den Islam geprägt, besonders die Ismaeli des Nordens werden von ihrer Geistlichkeit intensiv betreut. Vermutlich hat sich manches in Chitral erhalten, was zwar aus dem Badakhshan stammt, dort aber dem politisch gestützten Druck der Sunniten erlegen ist. Auf diesen Komplex kann hier nicht eingegangen werden, obgleich er ein sehr starkes iranisches Erbe erkennen läßt. So wird im Lutkuhtal von Nasir-i Khusraw erzählt, er habe 40 heilige Lampen mitgebracht, von denen etliche noch jetzt beim Nauroz-Fest oder im Totenritual verwendet werden. Aber es wäre vorläufig auf keinen Fall möglich, ein vollständiges Bild zu entwerfen, es können derzeit – auf Grund meiner eigenen Befragungen – nur einige Hinweise gegeben werden, die zu einer intensiveren Beschäftigung anregen sollen.

a) Geburt

Wenn eine Frau eine schwere Entbindung hat, dann soll der werdende Vater über das Rauchloch springen. Angeblich soll es für sie auch hilfreich sein, wenn er seine Hosenschnur in Wasser legt und dann das Wasser der Gefährdeten zu trinken gibt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Daß, wenn alles vorüber ist, Mutter und Kind sorgfältig gegen die Halmasti geschützt werden müssen, wurde bereits erwähnt.[94] Für die nächste Zeit gilt die Frau als unrein. Sie muß sich im vordersten Abschnitt des Wohnraumes, dem *shom* und dem *shung*, aufhalten[95] – wo auch die Geburt stattgefunden hat – und darf nicht selbst kochen. Hinsichtlich der Dauer dieser Beschränkungen gibt es widersprüchliche Angaben. Im oft zitierten Aufsatz Hussam-ul-Mulks und Staleys wird gesagt, sie währe 40 Tage, werde aber nicht immer eingehalten; mir sprach man nur von einer vollen Woche.

In Zusammenhang mit der Geburt sind zweimal kleinere Tiere zu schlachten, das Fleisch und die Brühe sollen vor allem der Wöchnerin zugute kommen. Der Kopf des zuerst geschlachteten Tieres wird aufgespießt, wobei die Spitze des Stöckchens in die Öffnung der Halswirbel gesteckt wird. Der Brauch soll den Hals des Kindes stärken.

Wichtiger noch ist die Schlachtung von ein oder zwei Tieren (seltsamerweise von zwei Tieren nach einer Mädchengeburt) am siebenten Tage des Wochenbetts. Das Fleisch wird so lange gekocht, bis es vom Knochen fällt. Die blanken Knochen werden in das Fell eingeschlagen, und das Bündel wird vergraben.

Angeblich soll das bewirken, daß die Knochen des Kindes heil bleiben. Es könnte aber auch eine höchst altertümliche Opferhandlung vorliegen. Wir erinnern uns, daß bei den shinasprechenden Darden weithin der Glaube verbreitet ist, daß die Peri Mayarotiere, die später von Jägern erlegt werden können, vorher geschlachtet und die Knochen ins Fell gesteckt haben. Das lasse die Tiere wiederaufleben.

b) Hochzeit

Elemente des Hochzeitsrituals sind bereits in Zusammenhang mit dem Kult des Hauses und seiner Schutzgeister erwähnt worden. Von solchen und vielen anderen Bräuchen behauptet man, man habe sie von den Chinesen gelernt, was allenfalls eine Herleitung aus Ostturkestan bedeuten mag.

Man erzählte mir, daß in dem Augenblick, in dem sich die Neuvermählte dem Hause ihres Angetrauten auf etwa hundert Schritte genähert hat, ein Tier geschlachtet wird, dessen Kopf ihr zugewendet sein muß. Ob sie das mit Kraft und Segen erfüllen soll oder ob dahinter die Vorstellung steht, der Blick des sterbenden Tieres vertreibe übelwollende Geister, bleibt dahingestellt. Im übrigen sei, wie in diesem ganzen Abschnitt, auf die von purem Aberglauben geprägten Vorschriften hingewiesen, die sich in der Arbeit von Hussam-ul-Mulk finden.[96] Es geht dabei um Glück und Kindersegen, aber auch um die Frage, wer in der Ehe das Regiment führen wird.

94 S. oben S. 437 f. 95 *Hussam-ul-Mulk–Staley* 1968, S. 107.
96 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 108 f.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation (Chandigarh

c) Tod und Bestattung

Wichtiger als die vielen abergläubischen Bräuche, die Hussam-ul-Mulk dargestellt hat,[97] scheinen mir Details zu sein, hinter denen sich noch Umrisse eines größeren religiösen Konzepts erkennen lassen. Sofort nach dem Ableben wird von den Hinterbliebenen eine Henne geschlachtet, damit die Geister, die sich um den Sterbenden geschart haben, Blut trinken können. Als Adressaten dieses Opfers wurden gelegentlich die als Gor bezeichneten Dämoninnen genannt.

Systemkonform scheint mir ein seltsamer, höchst unheimlicher Brauch zu sein, der mir mehrfach beschrieben wurde, ohne daß ein Zusammenhang mit der eben wiedergegebenen Vorschrift hergestellt wurde: Wenn jemand einen Mord begangen hat, muß er so rasch wie möglich auf ein Tier losgehen und auch das töten, um in das rinnende Blut zu starren — nur so wird vermieden, daß der Blutdurst weiterbesteht und es zu einer ganzen Kette von Gewalttaten kommt. Es ist nicht allzu schwierig, sich den psychologischen Ablauf vorzustellen, der hier ausgelöst werden soll. Sollte sich herausstellen, daß auch dieser Akt als Opferhandlung interpretiert werden kann, dann erinnern hier die Gor doch sehr an die Erinnyen der Antike.

Solange der Tote noch im Hause liegt, sind überhaupt die dunklen Mächte losgelassen. Man sorgt sich vor allem, daß sie den Kindern schaden könnten. Bei Nacht dürfen sie das Haus nicht verlassen. Sie dürfen aber auch den Toten nicht ansehen.

Eigenartig ist der Brauch, den Kindern in dieser ersten Trauer- und Gefahrenperiode mit Ruß schwarze Flecke hinter die Ohren zu malen. Dafür wurden mir verschiedene Erklärungen gegeben: Man tue das, um die Kinder zu trösten, oder auch, damit jene Dämonen, die die Leiche fressen wollen — man darf sie niemals unbewacht liegen lassen —, von ihrem Vorhaben abstehen.

Ohne auf einer solchen schwankenden Basis eine These aufstellen zu wollen, sei daran erinnert, daß eine der wichtigsten Sagengestalten Mittelasiens, Siyāwuš, die Züge der sterbenden und wiederauferstehenden Gottheit trägt. Wie wir aus islamischen Quellen wissen,[98] betrauerten ihn die Feuerverehrer von Buchara mit vielen Klageliedern. Am Neujahrsfest wurde er noch vor Sonnenaufgang durch das Opfer eines Hahnes geehrt. Der Name kann (volksetymologisch?) als „Schwarzohr" gedeutet werden. Es wäre also möglich, daß der kuriose Brauch Chitrals zu diesem Sittenkomplex in Beziehung steht. Der Name Siyāwuš begegnet uns übrigens als der des Ahnherrn eines Sippenverbandes in Chitral — Siyawushé. Angeblich soll der Ahnherr der Zundré

97 *Hussam-ul-Mulk* 1974c, S. 112 f.
98 Vgl. *Tolstov* 1948, S. 202–205, und *Barthold* 1958, S. 107.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

sich eine Frau angeeignet haben, die bereits schwanger war. Von diesem eingebrachten Sohn sollen dann die Siyawushé abstammen.

Beim Hinaustragen des Toten wird noch einmal ein größeres Tier geschlachtet, das sei eine Opferung an Gott – aber auch diesmal kommt es auf das rinnende Blut an, das die Dämonen von der Leiche weglockt.

10. Jahresfeste

Hinsichtlich der Jahresfeste Chitrals reicht das von Hussam-ul-Mulk vorgelegte Material vorläufig nicht für eine religionsgeschichtlich relevante Darstellung aus, was an seiner ausdrücklich formulierten Abneigung liegen mag, die mit solchen Festen verbundenen „Frivolitäten" mitzuteilen. In der mir vorliegenden Zusammenstellung werden jene Feste in den Vordergrund geschoben, die nicht mit Traditionen aus heidnischer Zeit zusammenhängen, sondern vor allem die nationale Solidarität durch Wettkämpfe, Bewirtungen und musikalische Darbietungen einschließlich von Männertänzen fördern. Das Material, das ich selbst sammeln konnte, genügt nicht, um die Lücken zu füllen.

Als zusätzliche Schwierigkeit kommt hinzu, daß die von Lentz[99] übersichtlich dargestellten Angaben über das Kalendersystem nicht mit dem übereinstimmen, was mir mitgeteilt wurde. Lentz gelangt zu der Auffassung, das Jahr sei vor der Rezeption des islamischen Kalenders in zwölf etwa gleichlange Monate geteilt worden. Mir erzählte man, daß zur Mittwinterzeit die große *Chila*-Periode beginnt (schon der Name verrät, daß sie 40 Tage dauert), an die sich eine verkürzte (etwa 18 Tage währende) Chila-Periode anschließt. Auf die Chila-Perioden folge dann noch ein voller Monat bis zum Naurozfest. Die restliche Zeit werde in neun ungefähr gleichlange Monate geteilt.

Die nichtislamischen Feste sind eng mit Ackerbau und Viehzucht verbunden, genauer gesagt, sie feiern den Beginn der Aussaat im Frühling und die Ernte im Herbst, ebenso wie den Aufstieg auf die Hochweiden und die Rückkehr, die mit dem Beziehen des Winterhauses gekoppelt ist.

Die reichsten nichtislamischen Züge hat das *Sal Ghareik-* oder *Phatakdik-*Fest. Aus den widersprüchlichen Angaben ließ sich entnehmen, daß zunächst im Hauptraum des Hauses Zeichnungen mit Weizenmehl angebracht werden – also weiß auf dunklem Hintergrund, anders als bei den Kalash –, dabei werde vor allem ein großer Markhor dargestellt. Es gibt dann noch eine Zeremonie in der Flur, in deren Verlauf ein kleines Stück Land eingesät wird. Ein Feuer wird entzündet und Opfergaben hineingeworfen; einer der Teilnehmer müsse brüllen wie ein Ochse. Das erinnert deutlich an die Saatzeremonien

99 *Lentz* 1939, S. 148 f., Tabelle K.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Gilgits, die von Müller-Stellrecht dargestellt wurden,[100] allerdings wurde mir hier nie von einer Beteiligung des Fürsten berichtet. Am folgenden Tag unternehmen die Knaben singend und tanzend einen Heischegang durch das Dorf.

Das mit dem Weideauftrieb verbundene *Pindik*-Fest fällt in die warme Jahreszeit, die Maulbeeren sind dann schon reif. Es war mit einem Brauchtum verbunden, das den Frauen gestattete, die Männer mit Wasser zu bespritzen, so wie beim berühmten Holi-Fest in Indien.

Diese Fragmente sollen nur als Hinweis dienen, daß hier eine Forschungsaufgabe liegt, die nicht vernachlässigt werden darf, wenn man eine umfassendere Basis für das Verständnis der Kalash-Feste schaffen will. Vermutlich gehen die Übereinstimmungen sehr viel weiter. Es wurde oben erwähnt, daß es bei den Kalash und in Punyal ein fruchtbarkeitsförderndes Brauchtum gab, das jungen Burschen sexuellen Kontakt mit den Frauen erlaubte. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß der Ausdruck „Frivolität", den Hussam-ul-Mulk gebrauchte, in dieser Richtung zu deuten ist.

11. Schlußbemerkungen

Jeder Versuch, das hier vorgelegte, leider vorläufig höchst unvollständige Material zu ordnen, es diachronisch zu gliedern, wird sich an dem orientieren, was wir aus anderen Quellen über die Ethnogonie und Geschichte Chitrals wissen. Einiges wurde schon erwähnt und zur Erklärung herangezogen.

1.1. In der bisherigen Literatur gibt es meines Wissens nur einen Versuch, die Eigenart der Kultur Chitrals aus einem geschlossenen Konzept abzuleiten; er stammt von Schomberg.[101] Der Autor ist der Meinung, Kalash und Kho seien aus einer über ganz Chitral verbreiteten Grundschicht durch divergierende Entwicklungen entstanden. Man könne im Land zwei Einflußzonen unterscheiden; sie seien so mächtig, daß sich das schließlich auch in der Sprache ausgewirkt habe. Der Süden sei in den Wirkungsbereich der westlichen und südlichen Nachbarn geraten, also der „Roten Kafiren" des Bashgal und der ebenso unfreundlichen Bevölkerung am unteren Kunar. Als die südlich angrenzende Bevölkerung von Pathanen assimiliert wurde, habe das keine Wendung zum Besseren bedeutet.

Im Norden hingegen hätten günstigere Bedingungen geherrscht: Der Badakhshan, der Wakhan und Ghizar, also der äußerste Westen des Gilgittales, seien Gebiete mit etablierter Kultur, die frühzeitig islamisiert wurden. Von hier seien die Anregungen ausgegangen, die zu höher organisierten Staats-

100 *Müller-Stellrecht* 1973, S. 47.
101 *Schomberg* 1938, S. 209–213. *Schomberg* spricht u. a. von Einflüssen aus dem „unteren Indusgebiet" – das ist sicher ein Irrtum, es muß der Kunar gemeint sein.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

bildungen führten. Allerdings seien im Verlauf dieses Akkulturationsaktes aus freien, ungebändigten Heiden zivilisierte Hörige der Kulturbringer und Bekehrer geworden.

Anschließend habe es noch eine Zuwanderung verschiedener Ethnien gegeben, die vor allem aus dem Westen stammten. So sei Chitral zu einem Mischkessel geworden, zum Fluchtgebiet für viele Völker, die alle den Chitrali ihre negativen Eigenschaften vererbten.

1.2. Aufschlußreicher und weit weniger subjektiv gefärbt sind die Aussagen, die die Sprachwissenschaftler über die Position des Khowar im Kreise seiner Nachbarsprachen machen.

Morgenstierne[102] hebt hervor, daß es viele Lehnbeziehungen zu den iranischen Sprachen gibt, die verschiedenen Zeithorizonten angehören. Sie seien stärker als im Kafiri und im Ostdardischen.[103]

Ferner stellt Morgenstierne enge Beziehungen zum Shina, aber auch zum Burushaski fest.

Morgenstierne hält Khowar für eine Dardsprache, die zwar eng mit dem Kalasha verwandt ist, aber durch extreme Isolierung ungewöhnliche Archaismen bewahrt hat. Außerdem enthalte es noch ein Substrat unbekannter Herkunft, möglicherweise nicht indoeuropäisch, aber auch nicht mit dem Burushaski identisch.

1.3. Vergleichen wir den vorwissenschaftlichen ethnologischen Versuch Schombergs mit der Aussage Morgenstiernes, dann stellen wir fest, daß die meisten sprachlichen Beziehungen in Analogie zu Entlehnungen stehen, die uns bereits im Verlauf der Darstellung aufgefallen sind. Allerdings sind frühe iranische Einflüsse von einer soliden neupersisch-tadschikischen Schicht überdeckt; vielleicht könnten sie durch das Herausarbeiten einer älteren Grundschicht im Volksglauben der Pamirtadschiken deutlich gemacht werden.

Dem tadschikischen Bestand entsprechen Charakteristik und Name vieler Dämonengestalten. Die Deven treten als Dämonen auf – wie im Norden; die Halmasti entspricht der Albasty oder Almasty. Persisch-tadschikisch ist das Gegensatzpaar Dev – Peri.

Den Sprachbeziehungen zum Shina kann man Ähnlichkeiten im Jagdritual zuordnen, vielleicht auch die übereinstimmende Charakterisierung weiblicher Dämonengestalten. Die Sprachbeziehungen zum Burushaski reichen bis in die religiöse Terminologie (z. B. Bezeichnung des Schamanen als Bitan oder Betan) und weisen dort auf Entlehnungen..

Es bleibt noch genügend übrig, was man als dardischen Grundbestand charakterisieren möchte, etwa der Wacholderkult, aber auch Erscheinungen

102 *Morgenstierne* 1947b, S. 6 f.
103 *Grierson* hatte gemeint, Khowar habe die Eigentümlichkeiten bereits in sein heutiges Verbreitungsgebiet mitgebracht, dessen Einheit es wie ein Keil aufspaltete.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation (Chandigarh

von großer Urtümlichkeit fehlen nicht. Ich verweise auf die Auffassung vom Regenbogen und auf das gewaltige Konzept, die Geier seien Verkörperungen und Vollstrecker des Überirdischen, die in den Prozeß der Wiedererstehung des Wildes eingreifen.

2. Man kann nun weiter fragen, ob wir bereits wissen, wann und durch welche historischen Konstellationen die Kontakte zustandekamen, die zu solchen Übereinstimmungen führten. Die Linguistik allein würde wohl mit eigenen Mitteln (Glottochronologie?) nicht zu einer Antwort gelangen.

Hinweise erhalten wir, wenn wir die Vorstellungen, die die Kho selbst von ihrer Geschichte haben, uns vor Augen führen und soweit wie möglich konkretisieren. Auch hier hat die systematische Arbeit des Historikers noch nicht eingesetzt. Unsere Hauptquelle, das bereits genannte Werk Mirza Ghufrans[104] ist zwar keine Frucht abendländischer Gelehrsamkeit, es enthält aber dafür lokale Traditionen, die in ihrer Bezugnahme auf Mächte und Ereignisse außerhalb des Gebirgsraums zumindest seit der Mongolenzeit einigermaßen richtig sein könnten. Leider ist die mir vorliegende Fassung bereits durch Material angereichert, das aus europäischen Werken stammt. Andererseits erhielt ich in Nordchitral manche der zugrunde liegenden Lokaltraditionen noch aus erster Hand.

2.1. Das Werk übernimmt die im Lande weitverbreitete Auffassung, die Kho hätten mit den Kalash niemals eine Ethnie gebildet, seit mindestens anderthalb Jahrtausenden habe die alte Stammesheimat der Kho sehr viel weiter nördlich gelegen. Es seien die Landschaften Turikho und Mulkho, die zusammen das Einzugsgebiet des Rich-Flusses bilden. Damit handelt es sich um die bestgeschützte Gebirgskammer überhaupt, es gibt zwar Pässe im Norden, aber sie sind ungewöhnlich schwierig.

Das paßt zum sprachlichen Befund, da es ja wahrscheinlich ist, daß die Dardvölker aus dem Süden, aus dem Raum zwischen Gebirge und Kabulfluß kamen, wo man ihre Spuren archäologisch zu fassen glaubt.[105] Die Kho könnten durchaus die am weitesten vorgeschobene Speerspitze der Wanderung in das Hochgebirge sein. Es ist plausibel, daß sie in ihrer frühen Isolierung altertümliche Formelemente bewahrten und eine Vorbevölkerung in sich aufnahmen. Wir haben ja gehört, daß der dardische Vorstoß weiter östlich, in der Gilgit Agency, offenbar erst sehr viel später die Hauptkette erreicht hat.

2.2. Eine weitere Grundvorstellung des Geschichtswerkes ist, daß Chitral

104 Mir liegt eine unveröffentlichte Übersetzung des Werkes ins Englische vor, die auf die Ausgabe von 1962 zurückgeht. Das Werk, ursprünglich von Mirza Mohammad Ghufran persisch geschrieben, war zunächst von Mirza Ghulam Murtaza unter Hinzufügungen von Angaben des Fürsten Nasir-ul-Mulk herausgegeben worden. Es wurde dann von *Wazir Ali Shah* ins Urdu übersetzt. Dies ist die Ausgabe von 1962.

105 *Dani* 1967; *Stacul* 1966a, 1966b, 1967a, 1967b, 1969a, 1969b, 1970a, 1970b, 1971, 1973. *Israr-ud-Din* 1972.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

am Anfang lange unter chinesischer Oberhoheit stand. Ein arabisches Heer sei aus dem Norden eingebrochen, der letzte König der von den Chinesen abhängigen Dynastie, Bahman, soll schließlich gefallen sein. Das ist mindestens in der vorliegenden Form ein Anachronismus, denn als arabischer Eroberer wird Hamza, der Onkel des Propheten, genannt, zu dessen Lebzeiten – er starb 625 n. Chr. – noch keine Araber in Turkestan erschienen waren. Andererseits sind solche Nachrichten, die in vollem Einklang mit den Lokaltraditionen Nordchitrals (d. h. des Yarkhungebiets) stehen, nicht ohne realen Hintergrund.

Chinesische Heere haben sich in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts mehrfach in dem Bestreben, der tibetischen Expansion einen Riegel vorzuschieben, in die Gebirge westlich des Plateaus vorgewagt. Ein Teil der dortigen Fürstentümer – besonders die unmittelbar bedrohten – hat diese Aktion begrüßt und gefördert. Es ist zur Anerkennung einer mehr oder minder formellen chinesischen Oberhoheit gekommen.

Da die chinesischen Invasionen höchstwahrscheinlich über den Baroghil-Paß erfolgten, ist es konsequent, daß das Yarkhungebiet zu ihrem bevorzugten Operationsraum gehörte. Aurel Stein, der die von Chavannes übersetzten chinesischen Quellen intensiv auswertete und mit seinen Reisebeobachtungen verglich, zog daraus den Schluß, dieser Raum habe zu einem Staat gehört, der, von den Tibetern nicht unmittelbar bedroht, mit ihnen gegen Bolor und Tocharistan konspirierte. Er erscheine in den Quellen unter der Bezeichnung *Chieh-shuai* oder *Chieh-shih,* gelegentlich unter der Kurzform *Chieh.*[106] Schließlich sei auch er (wieder?) – als Reaktion gegen solche gefährlichen Umtriebe – unter chinesische Kontrolle gebracht worden.[107] Hinter den chinesischen Zeichen verberge sich eine altertümliche Form von „Kashkar", der noch im 19. Jahrhundert üblichen Landesbezeichnung Chitrals.[108] Allerdings habe das Yarkhungebiet mit der Hauptstadt Mastuj einen eigenen Namen getragen, *Chü-wei* oder *Shang-mi.*[109] Der erste Name soll eine Wiedergabe des Wortes „Kho" sein, das wir in verschiedenen Zusammensetzungen – Lutkuh, Mulkho, Turikho – kennen. Das eigentliche Chieh-shuai müßte also mit West- und Süddchitral identisch sein.

Auf die Gefahr hin, auch früher von mir akzeptierte geographische Identifikationen Steins nachträglich in Frage zu stellen, möchte ich bemerken, daß mir in diesem Zusammenhang das mühsame und kunstvolle Konstrukt Aurel Steins äußerst fragwürdig wird.

Chieh-shuai soll einerseits an Tocharistan, ja an das Hephthalitengebiet grenzen, andererseits in der Lage gewesen sein, die Landverbindung zwischen

106 *Stein* 1907, S. 11–17; 1928, S. 4, nach *Chavannes* 1903, S. 158 f.
107 *Chavannes* 1903, S. 214–216.
108 *Biddulph* 1880, S. 59–65. (Nicht zu verwechseln mit Kashgar.)
109 *Stein* 1921, S. 42–44.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Klein-Bolor und Kaschmir zu sperren, die zur Versorgung der in Klein-Bolor stationierten chinesischen Truppen lebensnotwendig war.[110] Diese Nachschubroute durchquerte in der Nähe von Chilas das Industal, Chieh-shuai müßte sich also – als schmales Band nördlich von Udyana (Swat) alle Landschaften verbindend, die heute als Kohistan gelten (Dir-Kohistan, Swat-Kohistan, Indus-Kohistan) bis an den Indus-Querlauf erstreckt haben, über zahlreiche schwierige Pässe hinweg. Das ist kaum realistisch.

Dieses Dilemma läßt sich meiner Meinung nach nur lösen, wenn wir annehmen, daß das Zentrum Klein-Bolors weiter westlich lag, als wir bisher vermuten: im oberen Gilgit-Tal oder gar bei Mastuj. (Das würde dem späteren Sprachgebrauch[111] durchaus entsprechen.) Dann wäre nämlich eine Sperrung der Versorgungslinien von Süddchitral aus denkbar. Für die Lokalisierung von Chü-wei bzw. Shang-mi würde das nur eine geringe Verschiebung (ins Mulkho/Turikhogebiet) bedeuten. Man müßte allerdings fragen, ob Bruzha wirklich mit Klein-Bolor identisch war – vielleicht war es nur dessen östlichste Provinz mit dem Zentrum in Gilgit.

Unbeschadet der Unklarheit, die hinsichtlich der historischen Geographie des heutigen Chitral bestehen bleibt, können wir sagen, daß das Land vom Buddhismus beeinflußt worden ist, oder mindestens, daß buddhistische Pilger hindurchgezogen sind. Das wichtigste Indiz bilden Felsgravierungen von Stupas, zu denen kurze Inschriften gehören. Zwei davon wurden von Aurel Stein aufgesucht und publiziert. Sie liegen westlich (Pakhtōrīdīnī) und östlich (Charrun) vom Chitralfluß. Beide Inschriften sind im Brāhmi abgefaßt, beide nennen den gleichen Herrscher: Rāja Jīvarman. Die dritte Zeichnung bei Rain (Rayin) in Mulkho wurde von Maraini abgebildet, die dazu gehörige Inschrift von P. Eggert photographiert; sie ist noch nicht gelesen.[112]

Abgesehen von der Datierung dieser Denkmäler (Ende des 5. nachchristlichen Jahrhunderts oder später) ist die Feststellung Steins von Bedeutung, daß die dargestellten Stupaformen auf Beziehungen zu den nördlich angrenzenden Gebieten Tocharistan und Ostturkestan deuten. Solche engen Beziehungen könnten einerseits den iranischen Namen des letzten Königs – Bahman – erklären, andererseits den Vorstoß einer arabischen Truppe motiviert haben, der aber – wie im Badakhshan und Wakhan – nicht zur Islamisierung führte.

2.3. In der Geschichte des Mirza Ghufran heißt es nun weiter, daß nach der arabischen Invasion, die das alte Königreich zerstörte, das Gebiet von einer

110 *Stein* 1907, S. 11–13; 1928, S. 6.
111 *Imbault-Huart* 1970, S. 206 f.
112 *Stein* 1921, S. 36–41; *Maraini* 1964, Abb. 81. *Stein* stellte übrigens klar, daß es in Chitral keine Inschrift Jaipals, des letzten Shahi-Herrschers, gibt. Diese von *Biddulph* (1880, S. 149) in die Welt gesetzte wissenschaftliche Mythe ist durch eine falsche Lesung des Namens Jīvarman entstanden.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

aus Gilgit stammenden Dynastie, den Tarakhani, erobert worden sei, während sich im Süden das Kalashreich bildete.

Das kann wiederum der Tendenz nach richtig sein. Wir haben gehört, daß die islamischen Autoren des 9. und 10. Jahrhunderts den Gebirgsraum zum Reiche Bolor rechnen. Von ihm wird gesagt, daß es im Westen an Shiknān und Wakhan grenze, d. h. das Gebiet der Kho bildet offenbar neben diesen stärkeren politischen Einheiten keinen wesentlichen Faktor. Dabei ist zu beachten, daß Bolor um die Jahrtausendwende sicher noch nicht völlig dardisiert war. Im Westen des Gilgittales wurde wahrscheinlich Burushaski gesprochen. Die Burushaski-Einflüsse auf das Khowar können also in die Zeit zurückreichen, in der beide Ethnien dem Bolorreich angehörten.

Man darf jedoch annehmen, daß die engen Beziehungen zwischen dem Kunargebiet und Gilgit auch bis in jene Phase weiterbestanden, in der sich im Osten das Shina durchsetzte.

Der Zusammenhang wurde vermutlich durch schwere Einbrüche aus dem Norden gestört. Man glaubt, daß das Yarkhungebiet seinen Namen von einem türkischen Stamm erhalten hat, der es eroberte, aber später vernichtet wurde. Die Neubesiedlung kann eigentlich nur aus der nächsten, besser geschützten Gebirgskammer erfolgt sein, eben aus dem Rich-Gebiet, wo das Khowar zu Hause war.

2.4. Übereinstimmend mit der Fürstenchronik Gilgits erzählt die Geschichte Chitrals, zu Beginn des 14. Jahrhunderts sei ein „mongolischer" Heerführer, Taj-Moghul genannt, über das Yarkhungebiet eingerückt und habe das Gilgittal erobert – nur um es zur ismaelitischen Richtung des Islam zu bekehren. Das sei ihm geglückt, wenn auch der Herrscher Gilgits bald wieder abgefallen wäre. (Schon vorher wären Sendboten dieser Sekte über den Dorah-Paß ins Lutkuhtal gekommen und hätten die dort hausenden Kalash bekehrt.)

Damals herrschte in Mulkho und Turikho Su-Malik, der als der letzte einheimische König Chitrals gilt. Er wurde von Shah Nadir vertrieben, einem sunnitischen Abenteurer. Shah Nadir hatte sich zunächst im gleichen Einbruchsraum wie Taj-Moghul festgesetzt, nahm Süddchitral den Kalash ab und wendete sich schließlich gegen Mulkho und Turikho, wo ihm die großen einheimischen „Stämme" erbittert aber erfolglos Widerstand leisteten. Vielleicht spielte bei der Überwindung mit, daß es damals auch in diesen Landesteilen schon Moslems gab, die den Neuankömmling unterstützten.

Von dem kulturellen Erbe, das Shah Nadir, der Gründer der Shah Rais (Ra'īs)-Dynastie, mitbrachte, kann man sich ein Bild machen. Das von Friedrich entdeckte, von mir beschriebene Kollektivgrab von Bubur in Punyal[113] ist aller Wahrscheinlichkeit nach als Kopie der königlichen Grabanlage der neuen Herrscherfamilie aufzufassen.

113 *Jettmar* 1967a, S. 70 f.; 1974, S. 42 f., mit weiterer Literatur.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Wir erhalten somit eine wertvolle Bestätigung der Beschreibung von dem Königsgrab beim Ort Chitral, die in Mohammad Ghufrans Geschichtswerk enthalten ist. Dem Typ nach ist die Anlage völlig unislamisch. Sie führt die in Iran verbreitete Tradition oberirdischer Bestattungen weiter.

Man kann nun fragen, wo sich bei Moslems in Zentralasien zoroastrische Traditionen so gut erhalten hatten, daß ein aus diesem Milieu stammender Eroberer ein solches Fürstengrab errichten ließ.[114] Es gibt mehrere Möglichkeiten, vielleicht liegen die Vorstufen im Badakhshan.

Die Bewohner Chitrals behaupten, daß das Verwaltungssystem, das erst vor kurzem beseitigt wurde, unter der Raisa-Dynastie entstanden sei. Damals habe sich das System der Naturalabgaben und Dienstleistungen entwickelt, das fast ohne Geldwirtschaft das Aufrechterhalten einer recht komplexen Verwaltungspyramide ermöglichte.

Das mag stimmen, allerdings mit einem Unterschied, der auch Mirza Ghufran, beziehungsweise den Bearbeitern seines Werkes, aufgefallen ist: die Shah Rais stützten sich weniger auf einen landfremden Adel als ihre Nachfolger, sie delegierten auch nicht die Macht an Prinzen, für die sie lokale Residenzen einrichteten, sie stützten sich vielmehr direkt auf die Verwandtschaftsverbände, die in den Tälern ihres Herrschaftsgebietes beheimatet waren, vor allem auf jene Turikhos und Mulkhos, die, zwar spät unterworfen, zu tragenden Pfeilern ihrer Herrschaft wurden. (Vielleicht mag hier ein Seitenblick auf Hunza und Nagir helfen, sich die Organisation eines solchen Gemeinwesens vorzustellen: In diesen Staaten stand der Herrscher mit seinem relativ kleinen Stab von Würdenträgern als Schiedsrichter und geschickter Manipulator zwischen starken, selbstgerechten Verbänden, die sich zwar als verwandt empfanden, aber so umfangreich waren, daß sie von den Übersetzern meist als Stämme bezeichnet werden.)

2.5. Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts wurde die Raisa-Dynastie entthront, und zwar von den Nachkommen des Baba Ayub, eines Mannes, der sich auf die in Herat regierende Linie der Timuriden zurückführte und im Gefolge des Heiligen Shams-ud-Din nach Chitral kam. Auf Grund seiner Frömmigkeit (er galt als Faqir) und seiner vornehmen Herkunft erhielt er große Landschenkungen und die Tochter des Herrschers zur Frau. Den weiteren, keineswegs friedlichen Weg seiner Nachkommen haben wir bereits skizziert.[115] Man kann nachtragen, daß um die Mitte des 18. Jahrhunderts die chinesische Herrschaft formell anerkannt wurde. Das brachte wertvolle Geschenke ein, außerdem Schutz gegen Invasionen aus dem – ebenfalls den Chi-

114 Man vgl. das Auftreten zoroastrischer Namen im 14. Jahrhundert in Khatlan, d. h. im Raume von Kobadian. *Elias* 1895, Text 21. Daß in Chorezm solche Anlagen noch lange weiterbestanden, hebt *Snesarev* 1963, S. 138 f., hervor. Vgl. auch *Stein* 1907, S. 85 f., Abb. 17 (Bēsh-Karīm bei Kashgar).

115 S. oben S. 423 f. Vgl. auch *Imbault-Huart* 1881/1970, S. 206 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nesen unterstehenden – Badakhshan. Die Phantasie des Volkes wurde damit mächtig angeregt, die Erinnerung an eine ältere Oberherrschaft neu belebt. Der Aufstieg der neuen Dynastie, der Katoré, wurde von jenen Verwandtschaftsverbänden unterstützt, mit deren Führerschaft sie sich verschwägert hatten. Die gefährlichsten Gegner waren nicht die Raisa selbst, sondern andere Sippen, die sich mit den Raisa identifiziert hatten und ihre Macht bedroht sahen.

In der Geschichte Chitrals schlägt sich die Auffassung nieder, die nunmehr eingetretene Veränderung des Verwaltungssystems, ja der ganzen Sozialpyramide sei durch die Erfahrungen der Aufstiegs- und Übergangszeit bedingt. Klüger geworden, habe man Prinzen an die Spitze der lokalen Verwaltungseinheiten gestellt und ihnen große Ländereien geschenkt. Zuwanderer seien auf Kosten der bisher mächtigen Sippen begünstigt worden.

Schon der erste regierende Fürst habe dabei seinem fähigsten Bruder, Shah Khushwaqt, die entfernteste Provinz zugeteilt, deren Zentrum in Yasin lag, wo Burushaski gesprochen wurde. Der eigene Landbesitz der Katoré lag vor allem in Süddchitral, das man eben den Kalash weggenommen hatte.

Das Resultat dieser Neuordnung war, daß von nun ab die Macht der großen Verwandtschaftsverbände gebrochen war. Allerdings wurde dieser Vorteil damit erkauft, daß fortan die verschiedenen Zweige der Nachkommenschaft Baba Ayubs nach bester timuridischer Tradition sich gegenseitig bekämpften. Dabei traten, wie wir gehört haben, Katoré und Khushwaqté als Hauptrivalen hervor.

Die Verwandtschaftsverbände des Landes, in einem raffinierten System, nämlich durch Milchbrüderschaften, verpflichtet und doch distanziert, wurden zu den Werkzeugen und Opfern solcher Politik. Vor allem die Khushwaqté übertrafen an Energie und Grausamkeit alles bisher Gewohnte. So ist Gauhar Aman, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts den Sikh und Dogra erfolgreich Widerstand leistete, heute im Begriff, zum Volkshelden der Gilgit Agency hochstilisiert zu werden. Früher war er so gefürchtet, daß die rote Erde seines Grabhügels (den ich in Yasin besuchte) als Spur der Flammen gedeutet wurde, die einst aus seinem Grabe schlugen.

3.1. Es bedürfte nun geringer Phantasie, um ein verfeinertes Modell zu konstruieren, aus dem hervorgeht, wann jeweils fremde Einflüsse die beste Chance hatten, auf den Traditionsbestand der Khowarsprecher einzuwirken. Gerade deshalb sei auf einen solchen, vorläufig recht hypothetischen Versuch verzichtet.

Nur eines sei hervorgehoben: Das Kerngebiet der Kho liegt offenbar z w i s c h e n jenen Talsystemen, die zu den Pässen führen, über die die bequemsten und meist begangenen Wege aus dem Norden in das Stromgebiet des Kunar führen. Das spiegelt sich heute noch im ethnographischen Bild. Yidghasprecher sind über den Dorahpaß ins Lutkuhtal vorgedrungen, Wakhi-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

sprecher über den Baroghil ins obere Yarkhuntal. Eine entsprechende Infiltration in das dazwischenliegende Turikho/Mulkho-Gebiet gibt es nicht. Die Kho waren solange einigermaßen geschützt, als sie in ihrer Gebirgskammer blieben. Sobald sie expandierten, waren sie jedoch sofort von zwei Richtungen aus iranischen Einflüssen ausgesetzt. Diese Infiltrationswege treffen übrigens knapp oberhalb der Stelle zusammen, wo heute der Ort Chitral liegt.

Die Einflüsse aus dem Norden waren so mächtig, daß die Kho heute das am stärksten iranisierte Dardvolk darstellen. Das spiegelt sich, wie wir sahen, im Gesamtaufbau und in den Details ihrer Volksreligion.

3.2. Was hebt nun die Chitrali von den benachbarten indoiranischen Völkern ab und gibt ihrem Volksglauben seinen unverwechselbaren Charakter? Sicher charakteristisch für sie ist die Übertragung eines hierarchisch gestalteten Sozialmodells auf die Welt der Geister und Dämonen, daraus resultiert die Vorstellung, die Dynastie der Peri habe sich mit der irdischen Königsfamilie verschwägert.

Daneben stehen allerdings Komplexe, die nicht in der Sozialordnung der unmittelbaren Vergangenheit ihre Erklärung finden, sondern in den Verhältnissen der Shah Rais-Periode wurzeln, die wir deshalb ausführlicher behandelt haben.

Ich glaube, daß die Shawan, die zuletzt nur mehr für die Jagd von Bedeutung wurden und als Herren bzw. Herrinnen von wildreichen Seitentälern galten, ursprünglich die Schutzgottheiten von Sippenverbänden waren, die früher klar abgegrenzte Gebietsansprüche hatten, darunter auch auf jene Seitentäler. Die Shawan würden somit den meist weiblichen Schutzgottheiten von Verwandtschaftseinheiten und homogenen Dörfern entsprechen, an die man sich im Osten der Gilgit Agency erinnert. Man könnte auch an die trotz überregionaler Namen stark regional gebundenen Gottheiten der Kalash denken.

Die Jagd war nun in weiten Bereichen Chitrals zum Sport der Vornehmen geworden – was zur Folge hat, daß ein Prinz wie Hussam-ul-Mulk sich besser an die Shawan erinnert als seine meisten gleichaltrigen Landsleute.

Ich glaube weiter, daß diese Umkehrung, nämlich die Pflege ältesten Traditionsguts im Milieu der Oberschicht, bereits vor dem gegenwärtigen Degenerationsprozeß eingesetzt hat und daß sie für weitere Felder des Brauchtums charakteristisch ist. Das Baipash, der Haupt- und Zeremonialraum des vornehmen Hauses, den Hussam-ul-Mulk und Staley so sorgfältig beschreiben, war in seinen komplizierten Details der Oberschicht vorbehalten. In diesen Kreisen umgab ein besonders reiches Zeremoniell den Löwenpfeiler – der deutlich dem Jestak-Brett der Kalash entspricht.

Ähnlich könnte es mit dem Brauchtum nach Totschlag oder Mord stehen, von dem ich ausführte, daß es in seiner fast therapeutischen Funktion bis an die Schwelle der Gegenwart weiterlebt. Das an die Gewalttat anschließende

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Schlachten eines Tieres könnte auf eine religiöse Handlung zurückgehen, die ursprünglich dem heldenhaften Krieger vorbehalten war – analog dem kopfjagdartigen Töterritual der Kafiren. Das ursprüngliche Opfer an die weiblichen Totengottheiten lebte darin weiter, aber meist von Adeligen praktiziert, denn sie hatten solche Aktivitäten fast monopolisiert. Das ergab sich jedenfalls aus unseren historischen Exkursen.

Bei näherer Betrachtung erweist sich diese Situation nicht als Ausnahmefall. In vielen Adelsgesellschaften können sich nur die Privilegierten leisten, mehr oder minder erhabenes Erbe der Vergangenheit festzuhalten. In ihrem erfüllten, aber stets gefährdeten Leben glauben sie, höheren Schutzes besonders zu bedürfen.

Manchmal wird dieser Glaube der Oberschicht dann von den Gefolgsleuten kopiert. So hat sich die heute so urtümlich und „ethnologisch" anmutende Sitte, ein Kollektivgrab zu errichten, als Nachahmung einer fürstlichen Tradition herausgestellt. Mir erzählte man in Bubur, daß sich die Peri der Sippe schon vor einem Todesfall versammeln, man hört Musik aus der Grabanlage dringen. Das erinnert auffällig an die Tradition Chitrals, schon vor dem Tode eines Katoré kämen die Peri vom Tirich Mir herab, um sich vor dem Palast zur Trauergemeinde zu versammeln.

Es ist daher ein besonderer Glücksfall, daß gerade die für Chitral wesentliche Glaubenswelt des Fürstenhauses und seiner Umgebung in den Aufzeichnungen Hussam-ul-Mulks festgehalten wurde. Traditionen, die speziell von den Bauern in manchen, nicht vollständig feudal umgestalteten Gebieten bewahrt wurden, müssen noch im einzelnen aufgenommen und untersucht werden.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

VI. DAS RESULTAT UND SEINE PROBLEMATIK

Nochmaliger Hinweis auf die Lückenhaftigkeit der verwertbaren Nachrichten

Bevor wir das Resultat unserer Untersuchungen rekapitulieren, sei daran erinnert, daß wir nicht alle Völkerschaften des Hindukusch gleichmäßig erfaßt haben – aus unterschiedlichen Gründen. Um Überschneidungen mit einem anderen Band dieser Reihe zu vermeiden, wurden die vorislamischen Traditionen iranischer Völkerschaften im westlichen Teil des Hindukusch[1] sowie in den Tälern nördlich der Hauptkette[2] hier nicht behandelt.[3] Auch eine Anzahl dardischer Ethnien konnte nicht berücksichtigt werden, wie bereits eingangs erwähnt.

Hinsichtlich der Tirahi-Sprecher bedarf dieses Ausklammern keiner weiteren Begründung. Bereits in ihrer alten Heimat südlich des Khyber standen sie unter stärkstem paschtunischem und damit unter orthodox-islamischem Einfluß. Die über sie vorliegenden Angaben erlauben eine Klassifikation der Sprache, nicht mehr. Sie werden sich schwerlich ergänzen lassen.[4]

Die Situation unter den Pashai-Stämmen ist keinesfalls so hoffnungslos, sie gestattet aber noch nicht die Vorlage einer abgerundeten, gegenüber dem kafirischen Komplex deutlich abgesetzten Darstellung. Man muß sich freilich darüber im klaren sein, daß in den meisten älteren Berichten über Kämpfe der vordringenden Moslems gegen Kafiren nördlich vom Kabulfluß unter dieser Bezeichnung Pashaisprecher zu verstehen sind; die in einer Chronik über den Feldzug des Jahres 1582 genannten Gottheiten Pāndād, Šrwy und

1 Für das Panjshir-Tal vgl. *Andreev* 1927. Ausgeklammert wurde auch der Bereich der iranischen Restsprache *Parachi*. Vgl. *Morgenstierne* 1926, S. 18–39.

2 Mit den Dialekten Wakhi, Ishkashmi, Sanglechi, Munji. Wakhi- und Munjisprecher leben auch südlich der Hauptkette. Vgl. *Morgenstierne* 1932; *Kußmaul* 1965.

3 Diese Aufgabe kann nur sinnvoll gelöst werden, wenn man das bei den aufs engste verwandten Pamir-Tadschiken gesammelte, wesentlich reichere Material als Basis nimmt. Das hat *Litvinskij* übernommen. Sein Beitrag, der seit 1972 vorliegt, war ursprünglich für den gleichen Band bestimmt, mußte aber, um nicht eine Trennung der Bergtadschiken von denen des Flachlands durchzuführen, in den demnächst erscheinenden Band IV, 2, inkorporiert werden.

4 Zusammenfassend bei *Morgenstierne* 1932, S. 20 f.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

Lāmāndy sind ihnen zuzuschreiben.[5] Ebensowenig dürfen wir bei den Berichten des frühen 19. Jahrhunderts auf eine klare Scheidung zwischen Kafiren und Pashaisprechern hoffen. Daß hier in bezug auf die Bestattungsformen, aber auch hinsichtlich der Trophäenjagd ein relativ einheitliches Kulturareal vorliegt, geht schon aus den Hinweisen von Lentz[6] hervor. Es ist wahrscheinlich, daß die „Morde um der Frauen willen", von denen die Tötungslieder (Hanani) aus Laurowan berichten, eine nach außen gerichtete Aktivität kafirischen Stils abgelöst haben. Sonst ist in den von Morgenstierne gesammelten Texten kaum religiöses Gut der Vergangenheit erkennbar.[7] Snoy, der dieses Gebiet bereist hat, ergänzt immerhin, daß sich der Islam in einzelnen Dörfern erstaunlich spät durchgesetzt hat – angeblich erst vor einer Generation – und daß es Hinweise gibt, die Ziege habe einst wie bei anderen Dardvölkern eine religiös bedeutsame Rolle gespielt. Es gibt noch ein Fest aus Anlaß des Auftriebs der Ziegenböcke auf die Hochweiden und damit ihrer Vereinigung mit den bereits dort befindlichen weiblichen Tieren. In die gleichen Tage soll auch die „Hochzeit der Steinböcke" fallen. Das klingt ebenso vertraut wie die Vorstellung, es gebe eine besondere Kategorie von Geistern (Shash oder Yash genannt), die die Wildziegen hütet und wie Hausziegen nutzt. Manche Heiligtümer sind sicher vorislamischer Herkunft. Sie gelten als Heiligengräber, sind aber nicht nach Mekka orientiert. Man zeigte Snoy noch die früher benutzten Weinpressen, schrieb sie aber einer ausgerotteten Vorbevölkerung zu.[8] Die Ausführungen Keisers sind sehr viel weniger ergiebig.[9] Sie zeigen lediglich, daß die Arbeitsteilung dem dardisch-kafirischen Grundmuster (Frauen – Feldbau, Männer – Viehzucht) entspricht.

Keine der dardischen Ethnien in Südchitral und den angrenzenden afghanischen Landschaften (es handelt sich meist um das Kunargebiet) hat ausreichendes Material geliefert. Die Islamisierung hat hier früh eingesetzt und war offensichtlich effektiv. So konnte ich bei Phalura- und Dameli-Sprechern zwar interessante Herkunftstraditionen sowie Sagen von vergangenen Herrschaftsbildungen und Stammeskämpfen, jedoch kein in diesem Zusammenhang brauchbares Material aufzeichnen. Ich erfuhr nur, daß man früher Wein trank und Steine verehrte. Ziegen sollen, mindestens bei den Phalurasprechern, unter der Obhut junger Burschen gestanden haben, während Schafe auch von Frauen versorgt werden konnten. Es hat sich jedoch meines Wissens keine Erinnerung an das Rindertabu der Shin erhalten.[10]

5 *Scarcia* 1965, bes. die Seiten [110], [114] und [116].
6 *Lentz* 1937, S. 301–305.
7 *Morgenstierne* 1944. Zu den Hanani-Liedern vgl. die Seiten XI–XIV und 153–191. Wie ein Beitrag von *Kristiansen* zeigt, nehmen die meisten Erzählungen „internationales" Wandergut auf. Das Netz von Beziehungen ist wesentlich dichter als bei den Mythen der Kafiren.
8 *Snoy* Ms. 1967, S. 10–13. 9 *Keiser* 1967.
10 Die historischen Erzählungen, die ich im Dameltal aufnahm, reichen immerhin aus,

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nicht sehr ergiebig sind bisher ferner die ethnischen Restgruppen im Oberteil der Talsysteme von Dir und Swat, also Gawri- und Torwalisprecher. Das ist eigentlich erstaunlich, weil immer wieder auf eine späte Bekehrung hingewiesen wird. Biddulph erfuhr noch, daß die Bashkarik-Leute (also die Gawrisprecher) früher ihre Toten oberirdisch in Särgen auf Bergspitzen zur Ruhe betteten. Ich konnte in Swat-Kohistan einiges über ihr Jagdbrauchtum und ihren Hexenglauben erfahren.[11]

Sehr spärlich sind auch unsere Kenntnisse über die dardischen „Kohistani" in den Bergen am Indus-Durchbruch, die meist Dialekte jener Gruppe sprechen, die man unter der Bezeichnung Maiyã zusammenfaßt.[12] Außerdem gibt es dort noch wenig bekannte Dialekte des Shina (?). Selbst die Abgrenzungen sind unklar, da die Täler östlich des Indus noch heute de facto Stammesgebiete und damit unbetretbar sind.[13]

Daß in diesem Raum uns bekannte dardische Vorstellungen verbreitet waren, geht z. B. aus einer von Barth aufgezeichneten Legende hervor,[14] die sich an die Gestalt des Baba Ji heftet, der als Bekehrer des Duber-Kandia-Gebietes zum Islam gilt. Baba Ji soll sich schon als Säugling geweigert haben, an der Brust seiner Mutter zu trinken. So warf sie ihn in den Wald, wo er drei Monate lang von einer Ziege genährt wurde. Das gab ihm sofort die Kraft, die Nachbarn zum Gebet zu rufen. Außerdem wurde er unverwundbar.

In Patan hingegen soll ein König geherrscht haben, dessen Sohn Qaqan Adlergestalt annehmen konnte, um sich seinen Verfolgern zu entziehen. Er hauste auf einem hohen Berg und flog von dort herab, um (wieder in menschlicher Gestalt) mit einem Mädchen zu schlafen, das nur mit seinem Vater zusammen lebte. Aus dieser Verbindung leitet sich die (herrschende) Bevölkerung von Patan ab — was sehr an die Abstammungslegende der Baiké in Nordchitral erinnert.[15]

Vermutlich wären unsere Informationen reicher, hätte sich nicht Barth, der erste Besucher Kandias nach Sir Aurel Stein, auf die Aufnahme der Sozialstruktur konzentriert. Hier dürfte daher in Zukunft die ergiebigste Region

um eine gewisse Ordnung in die widersprüchlichen Indizien hinsichtlich der Herkunft dieser Population zu bringen. Man unterscheidet Shenteri, offenbar die ursprünglichen Träger der Sprache, die aus Dir-Kohistan gekommen sein sollen, Einwanderer aus dem Kati-Gebiet, was den kafirischen Spracheinfluß erklärt, über den so viel gerätselt wurde, und Swati, die auch Jehangiri heißen sollen. So hieß tatsächlich die auch Gabari genannte Bevölkerung, die Swat vor dem Einbruch der Paschtunen beherrscht haben soll (nach *Munawar Khan* 1973, S. 59). Das stimmt mit der Angabe Captain *Gordons* überein, die Dameli-Leute seien aus Gabar in Swat gekommen. Dazu vgl. *Fussman* 1972, S. 23.

11 *Biddulph* 1880, S. 171; *Jettmar* 1961a, S. 94 f.

12 *Fussman* 1972, S. 27.

13 *Biddulph* 1880, S. 10. Nach *Barth* 1956, Karte auf S. 10, ist der östliche Kohistandialekt auf beide Flußseiten verteilt.

14 Zum folgenden vgl. *Barth* 1956, S. 95 f.

15 S. S. 432.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

für weitere Suche nach vorislamischen Traditionen liegen. Der sehr viel leichtere Zugang, der sich durch den Bau einer kühnen Fernstraße den Indus entlang ergibt, ist noch nicht ausgenützt worden.

Der Gesamteindruck in der gegenwärtigen Forschungsphase

Es ist allerdings zweifelhaft, ob der Gesamteindruck, den wir bereits jetzt von den dardischen Religionssystemen gewinnen können, von solchen ergänzenden Untersuchungen noch grundsätzlich verändert werden kann. Fassen wir noch einmal kurz zusammen:

Die dardischen Religionssysteme – ob sie nun als herrschende Prägung (wie bei den Kalash) oder als integrierter Teil eines islamisch bestimmten Komplexes (wie bei den Shinasprechern und Kho) erhalten geblieben sind, bauen auf einer Variante jener Weltanschauung auf, die offenbar vielen, wenn nicht allen indischen Stämmen gemeinsam war.[16] Das fundamentale Prinzip, das alle Ordnungen bestimmt, nämlich das spannungsgeladene Gegensatzpaar von „rein" und „unrein", tritt auch bei den Darden deutlich in Erscheinung. Es wird jedoch nicht wie bei den Bewohnern der Ebene in erster Linie zur Begründung einer komplizierten arbeitsteiligen Hierarchie verwendet, als die sich das Kastensystem verstehen läßt.[17]

Das Gegensatzpaar wird vielmehr unter der Einschaltung von Zwischenstufen dazu verwendet, um die sexuelle Polarität und die Ordnung der Natur zu deuten und sie auf einen Nenner zu bringen. Als „rein" gilt die männliche Sphäre, sie umfaßt die Höhenregion und kulminiert in den unbetretbaren Gipfeln. Talböden, Talausgänge und Wegkreuzungen hingegen sind dem weiblichen Prinzip zugeordnet. Man rechnet mit einer Reihe von Zwischenstufen, entsprechend werden Pflanzen und Tiere eingeteilt.

Diese Auffassung ist nicht völlig singulär. Sie steht in Beziehung zu Vorstellungskomplexen des Subkontinents, auch solchen von vermutlich vorarischer Herkunft.[18] Sie kann sich aber in voller Konsequenz erst in den Bergen entfaltet haben, wobei vielleicht Traditionen einer Vorbevölkerung inkorporiert wurden.

Die kafirischen Systeme lassen sich nicht so leicht ordnen. Sie kennen wohl ähnliche Gegensatzpaare wie die Darden, betonen aber den komplementären Charakter.[19] Ihr Pantheon erinnert an die Göttergemeinschaften des

16 Wie erwähnt, kann das Erbe der Burushaskisprecher (vorläufig) nicht getrennt vom dardischen Block behandelt werden.
17 *Dumont* 1966, S. 51–90.
18 *Kosambi* 1960.
19 *R. Strand* verdanke ich den (mündlichen) Hinweis, daß die ihm befreundeten Kati von Kamdesh die rechte Ordnung der Welt im Sinne einer guten Mahlzeit

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

alten Westasiens, etwa jene der Hurriter und Mitanni. Das könnte mehr als bloßer Zufall sein, wenn man die Beziehungen der arischen Inder zu diesem Raum in Betracht zieht. Die Götter stehen einer Welt von Feinden gegenüber, mit denen sie gleichwohl in Heiratsbeziehungen treten; es gibt Überläufer, Kompromisse und Kriegslisten.

So altertümlich die Elemente anmuten, so offensichtlich ist andererseits ihr Zusammenhang mit dem permanenten Kriegszustand, in dem Robertson die Kafirendörfer der Kati antraf. Um so erstaunlicher ist, daß in einem zentralen Gebiet, nämlich im Prasuntal, die gleichen Gottheiten im Rahmen von Institutionen verehrt wurden, hinter denen eine völlig andere Wertordnung steht. Hier hat offensichtlich eine Teilung der Rollen stattgefunden, die eine lange Vorgeschichte haben muß.

Die polare Anlage der dardischen Religionssysteme ist bereits in älteren Arbeiten erkannt worden. Mindestens für die Kafiren hat Snoy einen anschaulichen morphologischen Versuch vorgelegt. Was das vorliegende Buch jedoch von allen früheren Interpretationen trennt, ist die Tendenz, die Gebirgsreligionen nicht isoliert zu betrachten – so als wären in die Berge verschlagene arische Stämme von nun ab ihre eigenen Wege gegangen –, sondern sie als Teile eines Systems zu erfassen, das auch die Kulturgestalten der umliegenden Ebenen so gut wie jene des tibetischen Plateaus umfaßt. So kann manches als späte Übernahme, sehr viel anderes aber als, wenn auch meist unbewußte, Gegenschöpfung verstanden werden. Um diese spannungsgeladene Partnerschaft sichtbar zu machen, war es notwendig, in einer Breite und Intensität, die für ein religionsgeschichtliches Werk ungewöhnlich sind, auf Probleme der politischen Geschichte einzugehen. Dabei zeigte sich das Dilemma, daß es eine alle heute zugänglichen Aufschlüsse berücksichtigende und durch Diskussionen der Interessierten abgeklärte Zusammenfassung der politischen Geschichte des Raumes noch nicht gibt. Das gilt nicht nur für die Hochtäler Kafiristans, die erstmalig bei späten Eroberungsversuchen – etwa dem Timurs – als identifizierbare Widerstandszentren in Erscheinung treten, sondern auch für den östlich angrenzenden Raum, durch den mehrere alte Verkehrsadern laufen, die von den Angehörigen von Kulturvölkern mit schriftlichem Traditionsgut benutzt wurden. Sir Aurel Stein, der weitaus die umfassendsten Voraussetzungen für die Vorlage und Interpretation der älteren Schriftquellen besaß, darüber hinaus auch noch jenes Verständnis, das sich in diesen Bergen nur erwandern läßt,[20] hat zwar die entscheidenden Entdek-

verstehen, die ausgewogen aus den weiblich bestimmten Baum- und Feldfrüchten und männlichen Substanzen wie Fleisch und Milch zusammengesetzt ist.

20 *Stein* reiste noch unter den Bedingungen der Vergangenheit. Heute machen das Heraussprengen von Straßen, der Bau stabiler Brücken sowie der Einsatz von Motorfahrzeugen es dem Reisenden schwer, die Möglichkeit alter Verbindungen zu beurteilen.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

kungen, etwa die der Hatun-Inschrift, noch wachen Sinns aufgenommen, er hat sie aber nicht mehr in sein historisches Konzept eingearbeitet. Außerdem interessierten ihn nur die Durchgangswege und die Frühphase, nicht aber die Lokalgeschichte jener dunklen Jahrhunderte, die sich an den tibetischen Einbruch anschließen. So wird hier der Ethnologe zu Aufgaben gedrängt, die er lieber anderen überlassen möchte, die auf Grund ihrer sprachlichen Vorbildung den direkten Zugang zu den Quellen haben. Ich halte aber meine eigenen Versuche durchaus für vertretbar, da sie in dem Bewußtsein der Vorläufigkeit unternommen werden. Ich stelle sie hier summarisch zusammen, da ihr bisheriger Einbau in vier Regionalmonographien die Übersichtlichkeit herabsetzt.

Das archäologische Material, das man normalerweise für die vorbuddhistische Zeit herangezogen hätte, hilft nicht viel weiter. Es liegt nahe, daß eine bronce- bzw. früheisenzeitliche Fundgruppe, deren Entwicklung man am Gebirgsrand zwischen Kunar und Indus beobachten kann, die Hinterlassenschaft der Ahnen dardischer Stämme repräsentiert.[21] Man hat zu zeigen versucht, daß sie nach Westen gerichtete Verbindungen hat — mindestens auf das iranische Plateau, vielleicht sogar nach Mitteleuropa reichend. Sicher ist, und das spricht für die Identifikation mit den Darden, daß es eine Expansion nach Chitral und Swat-Kohistan gegeben hat.[22] Nun müßte man eigentlich annehmen, daß die arischen Zuwanderer auf eine Vorbevölkerung stießen, eine ältere Jäger- und Hirtenkultur, die dem Kulturniveau der sog. Hissar-Kultur Tadschikistans entsprechen würde,[23] sie ist aber bisher nirgends festgestellt worden.

Eindeutig scheint auch der Hinweis zu sein, daß es frühzeitig Verbindungswege von Mittelasien über den Hindukusch hinweg in das Tiefland des indischen Subkontinents gegeben hat. Litvinskij hat die Bedeutung der frühesten Indizien, eines Rhyton und eines Kessels aus Bronze, als erster richtig gedeutet und die Funde dem 4.–3. Jahrhundert v. Chr. (evtl. auch etwas später) zugeordnet.[24]

Ergiebiger sind jedenfalls zunächst einmal die schriftlichen Quellen, eine große und mehrere kleine Inschriften,[25] sowie gelegentliche Erwähnungen, die Sinologen, Tibetologen und Kenner des islamischen Bereichs zusammen-

21 Vgl. hierzu *Stacul* 1966a, 1966b, 1967a, 1967b, 1969a, 1970b, 1971. *Dani* nennt diese Gruppe „Gandhara-Grabkultur" (1967).

22 *Stacul* 1969b und 1970a. *Allchin* 1970.

23 Vgl. zuletzt *Ranov-Korobkova* 1971.

24 *Litvinskij* 1963, 1964 und 1972. Der Charakter des von *Litvinskij* beschriebenen Rhytons läßt vermuten, daß es sich um die Statussymbole eines sakischen Anführers bzw. Gaufürsten handelt: ein Kentaur, der eine Ziege trägt, könnte eine Reitergruppe symbolisieren, die sich in den Bergen niederließ. Der Fund wurde bei Imit im Ishkoman-Tal gemacht, also an einem der möglichen Wege zum Baroghil-Paß.

25 *Stein* 1944, S. 16–23. Eine große Anzahl weiterer Inschriften wurde von der deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 sowie während meiner späteren Reisen entdeckt. Ihre systematische Publikation durch *G. Fussman* ist vorgesehen.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

getragen haben. Sie verraten uns immerhin, daß die erstaunlich frühe Bekehrung mindestens eines Teiles der Bevölkerung zum Buddhismus mit der Bildung eines Gebirgsstaates verknüpft war, dessen Fürsten wohl aus einer Seitenlinie einer der großen Dynastien (iranischer Herkunft) der Ebene stammten. Sie waren von iranischen und später auch türkischen Würdenträgern umgeben und herrschten innerhalb eines institutionellen Rahmens, der ebenfalls durch fremde Vorbilder angeregt war, über eine Bevölkerung von kaum homogener Zusammensetzung. Dieser Staat hatte spätestens seit der Mitte des 1. Jahrtausends n. Chr. die einträgliche Kontrolle über die wichtigen Handels- und Pilgerwege. Sein Name, Bolor, taucht in mehreren Varianten in verschiedenen Zeithorizonten auf. Davon abgeleitete Bezeichnungen haben sich bis zum heutigen Tag erhalten. Der Name Bru-zha dürfte sich ursprünglich nur auf einen Teilbereich des Staates bezogen haben, wurde aber von den Tibetern als Synonym verwendet, er muß sich primär nicht unbedingt auf die Burusho bzw. das von ihnen bewohnte Land bezogen haben.

Ich habe die Ansicht vertreten, Nordchitral habe zeitweise zu einer der iranischen Herrschaften des Nordens, dann aber wieder zu Bolor gehört. Eine kritische Durchsicht der Lokalisierungen Aurel Steins läßt den Verdacht aufkeimen, das Zentrum Klein-Bolors habe nicht bei Gilgit, sondern viel weiter westlich, etwa bei Mastuj, gelegen.

Bolor kann kaum mit dem Daradareich identisch gewesen sein; dessen Zentrum lag in den südlich angrenzenden Tälern. Bessere Informationen über diesen Staatsverband sind erst zu erwarten, wenn es zu Ausgrabungen am Indus-Querlauf und im heutigen Hazara-Distrikt kommt.[26]

Die Hauptgebiete des Bolorreiches lagen erstens am Indus östlich vom Rondu-Durchbruch (Groß-Bolor), dann aber in jener Querfurche zwischen Hauptkette und Gilgit-Karakorum, die vom Gilgitfluß durchströmt wird. Möglicherweise sind auch die Talsysteme östlich vom Shandur-Paß, deren Zentrum Mastuj ist, miteinzubeziehen. Die großen, zum Indusquerlauf herabführenden Täler Tangir und Darel, die vom Norden her über bequeme Pässe zu erreichen sind, bieten de facto eine Erweiterung dieses Klein-Bolor genannten Kulturraumes nach Süden.

Wollte man den Raum durchqueren, dann bildete wohl die Überschreitung des Baroghilpasses, der das ganze Jahr auch für Reiter und Saumtiere offen ist, die erste Etappe. Der weitere Weg verlief innerhalb des staatlich kontrollierten Bereiches, wobei es möglich war, sowohl ins Hazara-Gebiet wie nach Swat überzuwechseln.

26 *G. Fussman* verdanke ich den wichtigen Hinweis, daß eine von *P. Snoy* entdeckte *Kharoṣṭhī*-Inschrift an einer Übergangsstelle über den Gilgitfluß nahe bei dessen Mündung in den Indus den Titel des Daradaherrschers nennt. Solche Inschriften können aber durchaus von Vorstößen in Nachbargebiete erzählen, beweisen also noch nicht Zugehörigkeit der Region zum Daradareich.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Auch durch Groß-Bolor muß sich eine solche Nord-Südverbindung gezogen haben. Sie führte jedenfalls nach Kaschmir. Als nördliche Zugangsstellen wurden entweder der Karakorumpaß oder der nur in Rückzugsperioden der Gletscher begehbare Mustaghpaß verwendet.

Es gab ferner noch innerhalb der Berge eine Ost-Westverbindung. Sie verläuft zunächst entlang des Indus,[27] überschreitet die Deosai-Plains in Richtung auf das Astortal (Alternative: die gefährliche Route durch den Rondu-Durchbruch), läuft dann am Gilgitfluß entlang, gewinnt ohne Schwierigkeiten den Raum von Mastuj, führt flußabwärts und biegt ins Lutkuhtal ein, an dessen Ende der Dorahpaß wieder einen relativ einfachen Übergang nach Westen und Nordwesten gestattet.

Die größeren Mächte außerhalb der Hochgebirge, mit denen man durch dieses Verkehrsnetz wirtschaftlich, politisch und religiös verbunden war, werden uns erst allmählich bekannt:

Es handelt sich im Norden um den Badakhshan bzw. ein Zentrum im Shugnan-Gebiet. Beide standen unter starkem hephthalitischen Einfluß. Wir dürfen annehmen, daß die dort lebendigen Religionsformen denen Sogdiens ähnlich waren, das jedenfalls unter hephthalitischer Oberhoheit stand.[28] Mit dem Badakhshan durch den Wakhankorridor verbunden lag östlich davon das iranisch, tibetisch und, falls Thomas recht haben sollte, auch von Proto-Tibetern beeinflußte Tarimbecken mit Yarkand und Khotan. Die Untersuchungen der frühen Numismatik dieses Landes sowie der späteren Kunstschöpfungen[29] haben uns einen Einblick in die religiösen Formen dieses Raumes gegeben.

Die südliche Peripherie des Hochgebirgsraumes bildeten ehemalige Teilgebiete des Gandharareiches. Der westliche Teil davon wurde im Staat der Kabul-Shahis recht widerstandsfähig organisiert. Daran schlossen sich Udyāna/Swat, das Daradareich sowie Kaschmir. Von diesen politischen Gebilden ist uns das Daradareich am schlechtesten bekannt. Immerhin wissen wir, daß die dort herrschende Dynastie iranischer Herkunft war oder sich zumindest eines iranischen Titels bediente.

Im allgemeinen werden wir annehmen dürfen, daß zwischen dem Bolorreich und den Staaten dere Ebene und Vorberge friedliche Beziehungen herrschten. Der Gebirgsraum hätte fremden Herren nicht allzuviel zu bieten gehabt. Umgekehrt konnte er wohl kaum genügend Truppen stellen, um seinen Beherrschern massive Beutezüge in die Ebene zu gestatten. Es blieb daher vermutlich bei den Abenteuern Einzelner – so wie in späten Jahrhunderten.[30]

27 wobei eine Engstelle östlich der Suru-Mündung umgangen wird.
28 Hierzu vgl. *Belenickij* 1973, S. 42–56. Auf einen möglichen Einfluß wurde bei der Besprechung eines kafirischen Silberpokals hingewiesen. *Jettmar* 1972.
29 *Enoki* 1965; *Emmerick* 1967: *Williams* 1973; *Gropp* 1974.
30 So darf man wohl die Nachricht interpretieren, Darel sei früher der Sitz der Herrschaft von Udyāna gewesen. Vgl. *Stein* 1928, S. 20 f.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dieses System wurde nun freilich durch die Existenz von Gebirgskammern besonderer Unzugänglichkeit kompliziert, aber auch gleichzeitig geschützt. Solche Kammern sind mit der Außenwelt nur durch die Mündungsschluchten der Flüsse oder durch Pässe verbunden, die man wegen ihrer Höhe (sie sind daher nur wenige Monate im Jahr begehbar) oder wegen des Fehlens von Anschlußverbindungen nicht für transmontane Verkehrswege verwenden konnte. Auch dort, wo größere Flüsse zwischen Steilwänden dahinschießen, bildet sich eine fast unüberwindbare Grenze.[31] Heute würde man ein derart geschütztes Areal als „Yaghestan" („Land der Freien"), „Kohistan" („Bergland") oder in der englischen Verwaltungsterminologie als „Tribal Area" („Stammesgebiet") bezeichnen. Für afrikanische Gebirgsfestungen solcher Art hat Bobek den Ausdruck „Kabylei" geprägt, Wißmann hat diesen Begriff bereits auf den Hindukuschbereich übertragen.[32]

Man kann nun simplifizierend sagen, daß Kammern dieser Art im Norden selten sind und durch Täler leichterer Begehbarkeit getrennt werden, im Süden jedoch eine fast geschlossene Widerstandszone bilden, obwohl dort – mit Ausnahme des Nanga-Parbat-Massivs – die niedrigeren Gipfel und Ketten liegen. Solche Kammern befinden sich am oberen Ende der Täler von Dir und Swat („Dir-Kohistan", „Swat-Kohistan"); das Einzugsgebiet des Kandiaflusses, heute noch schwer erreichbar, bildet ein weiteres Glied dieser Kette. Noch stärker ausgeprägt ist die Schutzlage der Talschaften südöstlich vom Indusknie, etwa Jalkot und Palas. Der Raum von Chilas läßt sich als nordöstliche Extension auffassen, er kann als Gebirgskammer von weniger ausgeprägten Eigentümlichkeiten angesehen werden. Es ist möglich, daß das Daradareich eine Konföderation der Bewohnerschaft größerer Kammern darstellte, die rund um den Nanga Parbat liegen. Unklar bleibt dabei die Rolle des (heutigen) Hazara-Distrikts.

Daran schließen sich im Osten kleinere Kammern, eine, bis heute fast unbekannt, umfaßt die Täler zwischen Astorfluß und Indus, eine andere jene südöstlich der Deosai Plains (Shigar-Shingo-Gebiet). Damit ist der Anschluß an ein ähnliches System nordöstlich und östlich von Kaschmir gegeben.

Als geschützte Kammern in der Nordzone kann man das Richgebiet auffassen, dann wieder das Hunzatal (trotz seiner Verkehrsbedeutung), weiterhin Bagrot und Haramosh, auch den Norden des Rondu-Distrikts und die nördlichen Seitentäler des Shyok.

Es ist sinnvoll, Nuristan in dieses Modell einzubeziehen. Dessen Süden stellt eindeutig eine Fortsetzung der Widerstandszone dar. Die Verkehrsschwierigkeiten in den tief eingeschnittenen Tälern sind enorm. Der Norden – etwa

31 So trennte z. B. der Hunzafluß die sich bekämpfenden Staaten Hunza und Nagir.
32 *Bobek* 1950; *Wißmann* 1961.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

das Bashgaltal und das obere Paruntal – sind nicht so stark fragmentiert, aber abgelegen genug, um Stammesgebiete zu bilden.[33]

So sehen wir, daß der buddhistische Kern des Hindukuschraumes von Gebirgskammern vor allem gegen Süden abgesichert wurde, in denen man mit geringerem Feldbau, Betonung von Viehzucht und Jagd (im Süden Ziegenzucht) sowie mit dem Vorherrschen segmentärer, oft akephal zu nennender politischer Systeme rechnen muß.

Der Buddhismus war in den peripheren Stammesgebieten nur in höchst modifizierter Form wirtschaftlich tragbar, eher konnten dort Fortentwicklungen indischer Volksreligionen, vor allem in Richtung auf den Śivaismus, akzeptiert werden.[34]

Wer vor Spekulationen nicht zurückschreckt, könnte sogar vermuten, daß in diesen Stammesgebieten der buddhistische Einfluß pervertiert worden sei. Die Neigung zu mechanischer Ansammlung von Verdiensten sei zwar übernommen worden, sie habe aber im Rahmen eines anderen Wertsystems zu Trophäenjagd und zu Wettbewerb im Festegeben geführt. Jedenfalls fällt auf, wie sehr buddhistische Monumente auf die politisch organisierten Talschaften und auf die wichtigsten Durchgangswege beschränkt geblieben sind.[35]

Diese flankierenden Kammern können nicht ohne Einfluß auf die Hochkulturzentren geblieben sein. Daß Bergbewohner, vielleicht Leute aus den Stammesgebieten, dort Karriere machen konnten, wird durch die Hatun-Inschrift belegt.[36] So kann es zur Bildung einer Kohistan-Partei gekommen sein, die in Konkurrenz zu den meist auswärtigen Trägern der buddhistischen Orthodoxie stand.

Eine solche geistige Ambivalenz wurde effektiv und für uns historisch faßbar, sobald – massiv seit dem achten nachchristlichen Jahrhundert – der bisher neutrale Gebirgsraum durch die Expansion eines hochasiatischen Großreiches in den Strudel der Weltgeschichte geriet. Die Tibeter waren ökologisch genügend adaptiert, um einen Ausgriff auch in diesen Raum zu wagen. Ihre Invasion hatte eine chinesische Intervention und vermutlich jene von Kaschmir ausgehende Expedition nach dem Norden zur Folge, die zur Katastrophe des Lalitāditya-Muktāpīḍa führte. Auch das Daradareich mischte sich ein.

33 Insgesamt bedeutet Nuristan eine Art Rückendeckung für den Badakhshan, der allerdings nördlich der Hauptkette liegt und daher massiv mit anderen iranischen Hochkulturen und Rückzugsgebieten zusammenhängt. Iranische Religionsformen konnten sich dort lange behaupten.

34 *Tucci* 1963, S. 179; *Williams* 1973.

35 Außerhalb dieses Bereichs sind sie mir lediglich aus dem Hunzatal bekannt, das trotz schwieriger Wegverhältnisse ebenfalls als Verkehrsweg benutzt wurde und möglicherweise besonders intensive Beziehungen zum Tarimbecken aufwies. Ein Felsbild buddhistischen Inhalts gibt es auch in Mulkho, das nicht zu den extremen Gebirgskammern zählt (jahreszeitlich offene Pässe im Norden).

36 *Chakravarti* 1953/54, S. 228.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Für eine Weile setzten sich die Tibeter durch – auf Dauer mit dem Einflüssen aus dem von ihnen eroberten Gebiet, also einem Raum, wo es ähnliche geistige Fronten, aber in charakteristisch verschiedener Anordnung gab, die von ihnen Unterworfenen befanden sich gewissermaßen bereits in einer sehr viel späteren Phase der Auseinandersetzung.

In Tibet war der Buddhismus neu und im Vordringen. Die traditionellen religiösen Systeme, vermutlich recht divergierende Stammesreligionen befanden sich in der Defensive. In Bolor hingegen war der Buddhismus bereits angepaßt, adaptiert, ihm standen einheimische Kräfte gegenüber, die den Einfluß des Buddhismus schon durchlaufen hatten, um ihn schließlich in einer Art nativistischer Reaktion abzulehnen.[37]

Die Bedeutung Bolors – das teilweise unter dem regionalen Namen Brusha erscheint – sowohl für die magische Bereicherung des Buddhismus, die man mit dem Namen des Padmasambhava verbindet, als auch für die sich zum organisierten Gegner verwandelnden Bon-Kulte, ist von den großen Tibetologen unserer Zeit beobachtet worden. Wir konnten ihre Aussagen insofern bestätigen, als wir im Laufe der Darstellung auf Elemente der Volksreligion in den Dardgebieten hinwiesen, die im tibetischen Osten fruchtbar geworden sind. Vermutlich ließe sich dieses Ergebnis durch weitere Einzelbeobachtungen stützen. R.-A. Stein hebt z. B. hervor, daß es eine Nachricht gibt, ein Künder der Bon-Religion habe Eselsohren gehabt, die er mit einem Wollturban zu verdecken suchte. Ihm ist bereits aufgefallen, daß das hier auftretende Midas-Motiv einer der Königslegenden von Gilgit (die ihm in Burushaski-Version zugänglich war)[38] zugrunde liegt. Was er nicht wissen konnte und hier nachgetragen sei, ist die Tatsache, daß es im Dardgebiet Wollturbane als Würdezeichen gegeben hat. Ich habe bei Brokpas in Baltistan als Schmuck des Bräutigams über dem normalen Turban eine seltsame Krönung gesehen, die aus einem Wollstrang bestand.

Aber vermutlich kann der Ethnologe das Resultat orientalistischer Studien nicht nur bestätigen, er muß es auch, in aller Vorsicht, zurechtrücken und ergänzen. Forscher, die mit schriftlichen Quellen arbeiten, in denen der ungeheure Reichtum der Gedankengebäude ausgebreitet ist, die uns die Hochkulturen des westlichen Asiens hinterlassen haben, neigen verständlicherweise dazu, in den Bewohnern der Hindukuschtäler oder anderer westlicher Randgebiete Tibets (wie Zhang-zhung) vor allem Bewahrer und Vermittler zu

37 Ähnliches gilt von einer weiteren Landschaft, die man als Inspirationsquelle für die Bon-Religion betrachtet, nämlich Zhang-zhung. Dort hatte eine prototibetische Bevölkerung schon lange gelernt, mit dem Buddhismus zu leben.

38 *R.-A. Stein* 1972, S. 233. Spätere Forschungen zur Geschichte des Midas-Motivs werden berücksichtigen müssen, daß in der Festung Toprak-kala in Chorezm (Kuschanazeit) die Skulptur eines Maskierten mit deutlich verlängerten Ohren gefunden wurde. *Tolstov* 1962, S. 215, Abb. 129.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

sehen. Bei Helmut Hoffmann heißt es in einer Formulierung, deren ich mich gern bedient habe:[39]

„Die geistig-religiösen Großmächte, mit deren Wirken wir im 8. Jahrhundert zur Zeit des Padmasambhava zu rechnen haben, sind der Hellenismus im weitesten Sinne, Einflüsse griechischer wissenschaftlicher Theorien und gnostischer Systeme, antike Mysterienreligionen, sodann die nationaliranische Religion in ihrer orthodoxen wie in der häretischen zurvanistischen Form, selbstverständlich auch der Islam und jener primitive Glaube des Westhimalayagebietes, dessen tibetische Schwesterreligion, das Bontum, wir bereits kennenlernten.

Hinzu kommt zweifellos als besonders wesentlicher Faktor noch der Manichäismus, ...".

Es ist nun möglich, ja wahrscheinlich, daß sich solche Vorgänge der Bewahrung und Kompilation tatsächlich in den Bergen abgespielt haben, wobei allerdings berücksichtigt werden muß, daß die einzelnen Elemente verschiedenen Zeitebenen angehören. Es müßte also gefragt werden, ob sie bereits vor ihrem Eindringen in die Berge oder erst an Ort und Stelle aufeinander abgestimmt und verbunden worden sind. Zweifelhaft erscheint mir jedoch, ob der Glaube desWesthimalaya-Gebietes wirklich so „primitiv" war, wie hier vermutet, so daß wir bei a l l e n grandios und uns vertraut anmutenden Ideen Herkunft aus der Hochkultur annehmen müßten.

Fraglos bin auch ich im Verlauf der Arbeit an diesem Material meist von einer solchen bescheideneren Einschätzung ausgegangen, etwa dann, wenn ich die tiefsinnigen Gedanken eines Kalash-Schamanen, die Friedrich aufgezeichnet hatte, als Erbe der Gnosis erklärte, das ihn auf dem Wege über ismaelitische Nachbarn zugetragen worden sei.[40]

Aber läßt sich wirklich die so sinnfällig gestaltete Philosophie des Winterfestes der Kalash auf diese Weise, d. h. letzten Endes nach dem Rezept der Diffusionisten, deuten? Ist es nicht angemessen, mit der eigenen Gestaltungsfähigkeit der Bergbewohner zu rechnen?

Wenn wir schon politisch den Stammesgebieten eine solche Bedeutung zugestehen, dann sollten wir es wohl auch auf spirituellem Gebiet tun. Durch erstaunliche Entwicklungen, die sich in dem aufs höchste bedrohten Heidentum der Kalash vor unseren Augen vollziehen, durch das lange Nachleben kafirischer Traditionen im Pech- und Bashgalgebiet wissen wir zur Genüge, zu welchen originellen Leistungen eigenständige Ethnien fähig waren. Dem Ethnologen ist bekannt, daß auch in anderen Erdgebieten ohne nachweisbare Beziehungen zu den Hochkulturen Gedankensysteme entwickelt worden sind, die jedem Philosophen zur Ehre gereichen würden.

39 *Hoffmann* 1956, S. 40. Bereits in anderem Zusammenhang zitiert. Siehe S. 357.
40 *Snoy* machte mich aufmerksam, daß der Informant, von dem *Friedrich* sein Material bezog, sich von allen Berührungen mit Moslems fernhielt und auch spontan spekulativen Überlegungen nachging.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Solche in der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus und Hinduismus erprobten, eigenwilligen religiösen Gedanken müssen für die Adelsgeschlechter der Tibeter, die sich dem Buddhismus gegenüber sahen, ihn aber oft in politischem Kampf ablehnen mußten, durchaus interessant gewesen sein. Magische Praktiken konnte man auch hier lernen. Wir müssen also dem Volkstümlichen einen größeren Anteil einräumen. Auf diese Deutungsmöglichkeit hinzuweisen, ist Aufgabe des Ethnologen.

Eine ähnliche Unterschätzung des Eigenständigen ist ja bereits den europäischen Reisenden unterlaufen, die die ersten substantiellen Nachrichten über Kafiristan sammelten. Großartigkeit des Pantheons, Gewalt des Opferbrauchtums erschienen ihnen als Indiz altgriechischer Herkunft. Man hielt es für unmöglich, daß Barbaren solche Gestalten entwickeln konnten. Die Kafiren wurden damit zu Nachkommen der Teilnehmer am Alexanderzug ernannt. Erst die spätere Forschung hat gezeigt, daß das implizierte Mißtrauensvotum ungerechtfertigt war: Es liegt nicht Bewahrung vor, sondern eine kongeniale Neuschöpfung auf der Basis zum Teil „vorklassischer" Traditionen.

In einer noch unpublizierten Arbeit habe ich zu zeigen versucht, daß vielleicht schon zur Zeit Alexanders selbst mit einer solchen migrationistischen These gearbeitet wurde: Als sein Heer am Rande des Hindukusch auf Weinrituale und griechisch anmutende Gottheiten stieß, glaubte man, auf die Spuren des Dionysoszuges zu stoßen – was vielleicht von den Einheimischen akzeptiert wurde, um sich das Wohlwollen der neuen Herren zu erhalten.

Der Westen des Gebirgsraumes, das heutige Nuristan, war außerhalb der direkten Machtsphäre des Buddhismus geblieben; die tibetische Invasion hatte sich nicht bis hierher ausgewirkt. Nun unterbrach aber die späte Islamisierung des Kabulbeckens – zu Beginn des II. Jahrtausends n. Chr. – den freien Austausch mit der Ebene, man war stärker als bisher auf sich gestellt. In diesem Zusammenhang kam es bei den Kafirenstämmen westlich des Kunar offenbar zur Entwicklung eines religiösen Systems, in dem das Prasungebiet als ideeller Mittelpunkt einer heidnischen Glaubensgemeinschaft fungierte. Daneben gab es Verschiebungen innerhalb des Stammesmosaiks. Vermutlich überlagerte eine aus Südkafiristan stammende Herrenschicht die einheimische Bevölkerung Süddchitrals und vererbte ihr ihren Namen. So entstanden die Kalash.

Möglicherweise ist eine Staatsbildung, zu der noch im 15. Jahrhundert Bajaur und Swat gehörten – sie erscheint unter dem Namen Gebrek –, durch eine ähnliche Expansion entstanden.[41]

Auch im Raume des Bolorreiches lassen sich Expansionen erschließen, die von einem oder mehreren dardischen Zentren im Süden nach Norden oder Nordosten führten. Dabei wurden die Burushaskisprecher überlagert oder durchsetzt, aber gleichzeitig viel freies Land neu besiedelt, das aus der Erb-

41 *Morgenstierne* 1950a, S. 6.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

schaft des zerfallenden tibetischen Reiches stammte. Francke war geneigt, die Darden als Urbevölkerung Baltistans, ja großer Teile Ladakhs aufzufassen. Dies wird durch die von Hashmatullah Khan zusammengetragenen Nachrichten über Einwanderungen, Kämpfe und erfolgreiche Niederlassungen nicht bestätigt. Man erhält vielmehr ein sehr buntes Bild, das auf eine große Zahl kleiner Bewegungen schließen läßt, bei denen manchmal nur einzelne Familien, manchmal aber auch geschlossene Gruppen große Entfernungen zurücklegten, bevor sie ihnen zusagenden Siedlungsraum fanden. Solche Unternehmungen haben sich über Jahrhunderte hingezogen. Es kam zu einem wechselreichen Zusammenspiel mit Abenteurerscharen aus dem Norden (also Ostturkestan), aber auch aus dem Osten, bis sich schließlich das tibetische Volkstum wieder durchsetzte und die meisten dardischen Zuwanderer einschmolz.

Die Lieder des Bonona-Festes deuten darauf hin, daß für manche der Bewegungen Gilgit Ausgangspunkt oder mindestens Durchzugsstation war. Es ist anzunehmen, daß sich die Dardisierung dieses Bru-zha genannten Teiles von Klein-Bolor auf eine ähnlich diffuse Art vollzog und nicht durch das Eingreifen hoher Politik.

Damit hängt wohl zusammen, daß die Tarakhan-Dynastie, die sich in Gilgit etablierte[42] und im engeren Rahmen Traditionen des Bolorreiches weiterführte, nicht mit solchen Zuwanderern aus dem Süden in Verbindung gebracht wird. Es heißt in verschiedenen Versionen der Herkunftssage, sie sei aus dem Osten (Baltistan) oder aber über Baltistan aus dem Norden gekommen. Man hat auf Grund des Namens vermutet, sie sei türkischer Herkunft gewesen.

Für das Fortdauern der unruhigen Periode sorgten blutige Einfälle aus dem Norden. Im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert stand hinter diesen Plünderungszügen (die man mit Bekehrungseifer motivierte, obgleich man selbst erst kürzlich zum Islam bekehrt worden war) die Beutegier der Herrscher Moghulistans. Der kultivierte Bericht Mirza Haidars läßt zur Genüge erkennen, wie grauenvoll es dabei zuging. Ähnliche Einfälle, offenbar ebenfalls in Zusammenhang mit der durch das Mongolenreich geschaffenen Situation, gab es aber schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts.

Die Einfälle trafen naturgemäß die offenen Gebiete besonders schwer – jene größeren Täler, die die Kornkammern des Bolorreiches gebildet hatten.

Es gibt Traditionen, auf Grund deren man die Reaktion der Einheimischen, das von ihnen entwickelte Abwehrsystem erschließen kann. So wurde z. B. in Tangir immer wieder erzählt, man habe ursprünglich auf Hügeln (Moränen) im Bereich der Talsohle gesiedelt, dann aber habe die Bevölkerung auf den Bergzacken hoch über der Agrarfläche Burgen erbaut, deren Herren in erbit-

42 Nach *Hasmatullah Khan* 1939, S. 766 f., im 12. Jahrhundert n. Chr. *Biddulph* setzt dieses Ereignis ins 14. Jahrhundert, gerät aber damit in Widersprüche zu den Traditionen Chitrals.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

terte Kämpfe verwickelt waren, meist untereinander, aber auch gegen Einfälle von außen.

Im Gilgittal wird berichtet, daß sich verschiedene Verwandtschaftsverbände zusammenschlossen und erst mit der Anlage einer befestigten Dorfburg ein Gebiet in Besitz nahmen, das wohl kaum frei gewesen wäre, wäre es nicht vorher verwüstet worden. Eine religiöse Begleiterscheinung solcher Landnahme, nämlich die Anlage von Kollektivgräbern, haben wir dargestellt.

Vor dem Hintergrund dieses Unruhehorizonts muß nun das Verschwinden des Buddhismus gesehen werden. Er ging in der Periode allgemeiner Kämpfe zugrunde, offenbar ohne sofort vom Islam ersetzt zu werden. Man könnte allerdings sagen, daß damals der Islam bereits seine Schatten vorauswarf: nicht nur, daß er den Kontakt zu den Zentren höherer buddhistischer Bildung unterbrach — er begünstigte eine allgemeine Militarisierung der umliegenden Vorberge und Ebenen, die auf vielen Wegen und Umwegen selbst die relativ geschützte Bergzone beeinflußte.

Die interne religiöse Entwicklung dieser Zeit wurde durch einen Kompromiß zwischen der Fürstenmacht, die das Erbe des Bolorreiches antrat, und den nachdrängenden Siedlern aus den Gebirgskammern bestimmt. Die Fruchtbarkeitskulte der altbuddhistischen Landschaften blieben bestehen, in sie wurde der König als Offiziant eingebaut. Daneben trat aber die jägerische bzw. viehzüchterische Erbschaft der Nachdrängenden. Die ihnen eigentümliche Ziegenzucht und Ziegenverehrung wurde zum Statussymbol einer neuen Oberschicht, die sich mit bereits vorhandenen und neu einwandernden Gruppen zu einem sozialen System zusammenschloß, das eine nicht nur zufällige Ähnlichkeit mit dem Kastensystem der Ebene aufwies.

Dieser Kompromiß dürfte übrigens in einer Art Rückstrom auch die nicht der Fürstenmacht unterstehenden Gebiete beeinflußt haben.

Die verzögerte und von rivalisierenden Richtungen (die sich gegenseitig verteufelten) getragene Bekehrung zum Islam hat dazu geführt, daß das in der Nachfolge des Buddhismus entstandene, hochadaptierte Brauchtum der fruchtbaren Täler relativ gut überlebt hat. Es konnte noch im 19. Jahrhundert beobachtet werden; den islamischen Beamten des Maharajas von Kaschmir war es ein stetes Ärgernis. Die ergänzenden Vorstellungen leben bis heute weiter. In den Stammesgebieten, also vor allem in den Gebirgskammern des Südens, blies ein wesentlich schärferer Wind. Dort hatte man es mit sunnitischen Missionaren zu tun, die zwar spät, aber um so intensiver gegen die bisherigen Kulte kämpften. Seit der Eroberung Swats und des östlich angrenzenden Hazara-Gebietes durch die Paschtunen hatten sie eine solide Machtbasis, aus der man notfalls auch Glaubenskämpfer heranholen konnte.

Es wurde, wie ich glaube, überzeugend dargestellt, daß Chitral im Verlauf seiner ebenfalls verzögerten Islamisierung viele Glaubensvorstellungen des tadschikischen Bereiches übernommen hat. Die Gefolgstreue der Ismaeli-

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation,Chandigarh

Missionare gegenüber ihren im Badakhshan sitzenden Oberen spielte dabei eine wesentliche Rolle.

Die Fürsten Chitrals hatten gelernt, mit Stammesgebieten zu leben und sie sich nutzbar zu machen. Immer wieder fanden dort Prinzen beim Kampf um die Thronfolge Zuflucht. Damit hängt sicher zusammen, daß man auch die heidnische Enklave der Kalash duldete. Der friedliche Charakter des weiterlebenden Heidentums, der politischen Situation angepaßt, hat manche moderne Besucher an den Buddhismus erinnert.

Genau umgekehrt war es im eigentlichen Kafiristan, d. h. in den westlich angrenzenden Gebieten. Nach dem Wegfall der Pashai sprechenden Außenbastionen wurde hier die Bewahrung des Heidentums trotz aller inneren Kämpfe zur „nationalen" Leistung einer Völkergruppe, die wir heute als sprachlich eng verwandt erkennen. Behauptung der angestammten Religion ging mit Abwehr des andringenden Paschtunentums Hand in Hand. Daher bedeutete auch die entscheidende militärische Niederlage das Ende der alten Götterwelt. Was zurückblieb, ist nach dem Tod der Letzten, die noch auf die Rückkehr der Götter hofften, ein System von Erinnerungen, vielleicht interessanter, aber nicht so geschlossen wie der lebendige Volksglauben, den die Teilnehmer der deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 neben dem Islam in den Tälern der Gilgit Agency antrafen.

An Hand dieser Zusammenfassung wird deutlich, daß ich für den dargestellten Zeitraum innerhalb der geographisch (und klimatisch) differenzierten Gebirgskammern[43] nicht mit einschneidenden Änderungen hinsichtlich der technischen Ausrüstung und der Arbeitsmethoden, der zur Verfügung stehenden Haustiere und Kulturpflanzen gerechnet habe. Die „Produktionsweise" konnte damit als etwas relativ Konstantes behandelt werden, im Gegensatz zu den „Produktionsbedingungen", die durch den Auf- und Abbau von Herrschaftssystemen mit Sicherheit stark modifiziert wurden.

Für die Formulierung dieser Hypothese ist eine wohlbekannte Terminologie verwendet worden. Ich möchte daher betonen, daß damit nicht etwa auf die Vorstellung von der generellen Konstanz einer „asiatischen Produktionsweise" rekurriert wird. Ich glaube lediglich, daß die entscheidenden Veränderungen, die das ökonomische Niveau herbeiführten, das bis ins 19. Jahrhundert erhalten blieb, bereits vor dem Einsetzen der ersten schriftlichen Quellen erfolgt sind.[44] Die indoeuropäischen Stämme, auf die die meisten Bewohner des Gebirgsraumes zurückgehen, hätten gar nicht eindringen und siedeln können, wären sie nicht bereits mit einem überlegenen technischen Apparat ausgerüstet gewesen.[45] Ein höheres – nicht unbedingt besseres – Niveau wird erst dem-

43 *Scheibe* 1937b.
44 Spätestens im Verlauf des ersten Jahrtausends v. Chr.
45 Zu dieser Ausstattung gehörten sicher verschiedene Hirsearten, vermutlich aber auch Weizen und Gerste, Obstbäume und Weinreben, ferner alle späteren Haus-

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

nächst erreicht werden, wenn die Entwicklung, die im 19. Jahrhundert einsetzte, zu einem vorläufigen Abschluß kommt. Sie umfaßt eine Reihe von Innovationen wie z. B. die Ausbreitung von Mais und die Einfuhr überlegener Feuerwaffen – die auf dem Umweg über die Ausrottung des Großwildes zum Bedeutungsverlust der Jagd führt. Die Schlägerung der letzten Wälder für den Holzexport, der durch den Bau von Überlandstraßen erleichtert und intensiviert wird, wird auf die Dauer den wüstenhaften Charakter eines Teiles der (unbewässerten) Talböden noch verstärken.[46]

Aber selbst wenn sich herausstellen sollte, daß ich hinsichtlich der ergologischen Konstanz im Hindukusch nicht richtig gesehen habe – als wichtigste Aufgabe in der gegenwärtigen Forschungsphase erschien mir jedenfalls der Einbau der Religionen des Hindukusch in einen Zusammenhang, der weit über die Berge hinausreicht und auch nicht durch die heute mögliche sprachliche Zuordnung begrenzt ist.

Bei dem Versuch, dieser Aufgabe gerecht zu werden, habe ich erlebt, wie berechtigt die Position jener historisch orientierten Ethnologen ist, die die ethnographischen Berichte nur als einen Teil des zu berücksichtigenden Quellenmaterials betrachten. Es ist einzuräumen, daß man sich in früheren Jahrzehnten gerade für diese komplexe Behandlung ungeeignete Forschungsobjekte ausgesucht hat (z. B. sog. „Urkulturen", für die es nur einen äußerst beschränkten Quellenbestand gibt); die spektakulären Erfolge dieser Arbeitsweise in der Sowjetunion sollten uns jedoch warnen, zu früh zu resignieren. In Asien erscheinen alle Analysen, die auf eine solche Vertiefung verzichten, wie vor einem künstlichen Horizont.[47]

Zu vermeiden suchte ich die gefährliche Neigung der historischen Ethnologie, mit wenigen, konstant gedachten und daher ahistorischen Komplexen zu rechnen, deren Alter dann auf Grund eines nicht explizit dargelegten Evolutionsschemas bestimmt wird. Derartige Spekulationen, in denen Kulturschichten auftreten, die bis in die Entstehungszeit von Feldbau und Domestikation zurückreichen, spielten zwar in meinen früheren Arbeiten eine Rolle,[48] sind aber jetzt fast völlig beiseite gelassen. So wird denn auch bei der Besprechung von Heiligtümern und Monumenten, die aus ein oder mehreren Steinblöcken bestehen, auf die Klassifikation unter die assoziationsbeladene Kategorie „Megalithikum" fast verzichtet. Ganz vermeiden läßt sich der Ausdruck nicht, ohne auffällige, schwer erklärbare Ähnlichkeiten zu unterschlagen.

tiere und Metallurgie, wenn auch nicht unbedingt Eisenbearbeitung. Die Überprüfung dieser Hypothese kann erst durch Grabungen erfolgen. Vgl. hierzu vorläufig *Jettmar* 1961b.

46 Über die Auswirkungen dieser Innovation: *Jettmar* 1960a.

47 Man vgl. die weithin bekanntgewordene Arbeit *Barths* (1959) mit dem umfassenden Bild, das der sowjetische Gelehrte *Rejsner* (1954) gibt.

48 *Jettmar* 1957c, 1960c, ebenso *Snoy* 1962.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Vermutlich wird man überall dort, wo man sich mit komplexen Systemen konfrontiert sieht, die historische Dimension berücksichtigen müssen. Dieser Prozeß zeigt sich als unvermeidbare Konvergenz auch innerhalb der Social Anthropology. So hat Leach der Geschichte der Kachin ein langes Kapitel gewidmet; das von ihm angewandte Prinzip, die politischen Systeme der Hochlandbevölkerung von Birma in Zusammenhang mit den Staatenbildungen der Tieflandgebiete zu sehen, ist meinem Vorgehen analog.[49] Inzwischen hat man diese Betrachtungsweise auf die Religionen des gleichen Raumes übertragen.[50]

Es gibt noch viele Partnerschaftsverhältnisse solcher Art, die zwar bekannt, aber nicht ausreichend studiert sind. Die Megalithen Assams z. B. müssen auch in ihrer Bedeutung bei der hinduisierten Tieflandbevölkerung gesehen werden, sie sind nicht bloß ein Phänomen der Stammeskultur. Das Zusammenspiel scheint generell für Südostasien charakteristisch zu sein. Es gibt also ein weites Feld für vergleichende Studien.

Solche historische oder vergleichende Studien dürfen uns freilich nicht dazu bringen, jene lokalen Einflüsse zu übersehen, die von der Umwelt ausgeübt werden, auch jenseits aller ökonomischen und „geopolitischen" Relevanz – also dessen, was die Ökologie normalerweise leistet.[51]

Am ehesten lassen sich Gefühle und unbewußte Wertungen, die von solchen feineren Einflüssen angeregt sind, durch jene „zarte Empirie" verstehen, „die sich dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird."[52] Dieses Prinzip befolgend habe ich mich bemüht, geglückte Beschreibungen annähernd vollständig wiederzugeben, charakteristische Details auch in der zusammenfassenden Darstellung nicht zu eliminieren.[53] Jen-

49 *Leach* 1970, S. 279–292.

50 *Kirsch* 1973.

51 Das Erlebnis des Hochgebirges ist auch in anderen Glaubenssystemen religiös umgesetzt und verwendet worden – man denke an die Pilgerfahrten der Hindus zum Kailas und zum heiligen See Mansarovar –, aber es wird schwerfallen, weitere Beispiele zu finden, in denen es so wie hier immer präsent ist und alle Gestaltungen bestimmt.

52 Man vgl. die Ausführungen *Mühlmanns* zu diesem den Maximen und Reflexionen Goethes entnommenen Satz. *Mühlmann* 1973, S. 83.

53 Leider mußte ich es bei gelegentlichen Beschreibungen der Umwelt bewenden lassen, es war nicht möglich, sie auf anderem Wege anschaulich zu machen, etwa das Buch mit photographischem Material auszustatten. Mit seiner Hilfe hätte man Makro- und Mikrobereich – Berge, Schluchten, aber auch Steine und Bäume – deutlich machen können. Die Natur ist oft mehr als nur der Rahmen der Sakralhandlung. Filme, so wie sie von *Snoy* gedreht wurden, wären ein noch besseres Medium gewesen, wenn ihnen auch die musikalische Untermalung fehlt. Es gibt aufschlußreiche Tonbänder, aber sie sind noch nicht studiert.
Abgesehen davon, daß ein in dieser Weise aufgenommener Ritus viel von seiner Unmittelbarkeit und Glaubwürdigkeit verliert, würden noch immer Elemente fehlen, die tiefere Schichten des Bewußtseins mobilisieren. Tiere und vor allem auch Pflanzen werden im Hindukusch nach ihren Geruchswerten klassifiziert. Ich verstehe das erst, seit mir der starke Duft der schwelenden Wacholderzweige zum

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

seits der historisch belegbaren Abläufe habe ich nicht mehr Erklärungen vorgelegt, sondern Assoziationen angeboten, Gedankenketten und Begriffe, die andere Religionen zur rationalen Wiedergabe vielleicht ähnlicher Erlebnisinhalte bereithalten. Ich ging davon aus, daß die Ordnungssysteme der Einheimischen, auf die wir gestoßen sind, den für uns am ehesten zugänglichen Bereich bilden. Gliedern sie das Unsagbare in einer von uns nachvollziehbaren Form, dann führt uns das an die zugrunde liegenden Erlebnisse heran.[54]

Man darf dem Europäer zugute halten, daß er als Folge einer Entwicklung, die bereits in der Renaissance einsetzt, besondere Voraussetzungen zum Einfühlen mitbringt.[55] Zu unserem kulturellen Erbe gehört ein wenn auch vages Empfinden für die Erhabenheit der Natur, für die numinose Macht und Größe der Berge, ihr Tremendum und Fascinosum. Wir sind bereit, ihnen Reinheit zuzugestehen, gerade dort, wo sie mit Ausnahme der allerhöchsten Gipfel noch nicht von Menschen betreten und entweiht worden sind. Bergsteigen (im Hindukusch für den Ethnographen kaum vermeidbar) ist eine säkularisierte, technisierte und oft durch Ehrgeiz verfälschte Folge dieser echten Beziehung.

Diesbezüglich hat der Einheimische den Europäer verstanden. Ich habe schon erzählt, daß alte Leute in der Gilgit Agency meinen, die Europäer seien ein Feenvolk. Ihre – oft tödliche – Sehnsucht nach den höchsten Gipfeln gründe sich auf den Wunsch, die dort weilenden Verwandten aufzusuchen. Obwohl man dabei auch niedrige Beweggründe unterstellt – die Gier, sich Schätze anzueignen, die Feen auf den Gipfeln horten –, so wird damit auch ein Teilhaben an der Ergriffenheit angesichts der Berge anerkannt, die sich freilich bei den Europäern in Aktionen (oder wie hier: in wissenschaftlichem Interesse) und nicht, wie bei den Einheimischen, in kultischen Formen realisiert.

Erlebnis geworden ist, er erscheint mir feierlicher als der Weihrauch, den Hochreligionen wie einen Anachronismus verwenden. Sogar der fast immer gegenwärtige Ziegengeruch fügt sich harmonisch ein und trägt zu einem merkwürdigen Aroma barbarischer Heiligkeit bei.

54 *Buddruss* ist im Begriff darzustellen, wie die Sprache der Prasunkafiren auf feinste Unterschiede der Richtung reagieren kann – immer mit Bezug auf den Rahmen des engen ansteigenden Tales.

55 Es geht nicht nur darum, daß die Skepsis gegenüber dem eigenen institutionalisierten Erbe ihm die Bereitschaft verleiht, auf das Fremde einzugehen – was vielen islamischen Besuchern fehlt.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen:

AfV	Archiv für Völkerkunde, Wien
AN SSR	Akademie der Wissenschaften der Sowjetunion
AO	Acta orientalia, København
ASI	Archaeological Survey of India
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London
CAJ	Central Asiatic Journal
E&W	East & West, New Series, IsMEO, Rom
CH	Cultures of the Hindukush, Selected Papers from the Hindu-Kush Cultural Conference, Moesgård 1970. Ed.: *K. Jettmar / L. Edelberg*. Südasien-Institut der Universität Heidelberg, Beiträge zur Südasien-Forschung, 1.
Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk.	Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser, København
Inst. Sml. Kult.	Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo
IsMEO	Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente
JAS	Journal of the Asiatic Society
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
MAGW	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft, Wien
Mem.ASB	Memoirs of the Asiatic Society of Bengal
N.F., N.S.	Neue Folge, Neue Serie
NTS	Norsk tidsskrift for sprogvidenskap
PGR	Pakistan Geographical Review
SA	Sovetskaja Archeologija, Moskva
SAI	Südasien-Institut der Universität Heidelberg
Sb.	Sbornik (Sammelwerk)
SÈ	Sovetskaja Ètnografija, Moskva
V.A.Skrifter	Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Skrifter
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZfE	Zeitschrift für Ethnologie, Braunschweig.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Alder, G. J.
1963 British India's Northern Frontier 1865–95. London.
Alldhin, R.
1970 A pottery group from Ayun, Chitral. BSOAS XXXIII 1: 1–4.
Alvad, T.
1954 The Kafir Harp. Man, 54: 151–154.
Andreev, N. S.
1927 Po ėtnologii Afganistana. Dolina Pandžšir. Obščestvo dlja izučenija Tadžikistana. Taškent.
1953 Tadžiki doliny Chuf (Verchov'ja Amu-Dar'i), I. AN Tadž.SSR Trudy, 7. Stalinabad.

Bacot, J. – Ch. Toussaint – F. W. Thomas
1940–46 Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet. Annales du Musée Guimet, 51. Paris.
Bailey, T. G.
1924 Grammar of the Shina (Ṣiṇā) Language. Prize Publication Fund, VIII. London.
1930–32 The word „but" in Iranian. BSOAS 6: 279–283.
Balneaves, E.
1972 Mountains of the Murgha Zerin. London.
Banerjee, P.
1968 Painted Wooden Covers of Two Gilgit Manuscripts. Oriental Art, N.S. XIV: 114–118.
Barrow, E. G.
1885 Dardistan and Kafiristan. Calcutta.
Barth, F.
1956 Indus and Swat Kohistan – an Ethnographic Survey. Studies Honouring the Centennial of Universitetets Etnografiske Museum, II. Oslo.
1959 Segmentary Opposition and the Theory of Games: A Study of Pathan Organization. Journal of the Royal Anthropological Institute, 89, I: 5–22.
Barthold, W.
1958 Turkestan down to the Mongol Invasion. 2nd Ed. E. J. W. Gibb Memorial Series, N.S. V.
Baumann, H.
1955 Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Religion. Berlin.
Belenickij, A. M.
1954 Voprosy ideologii i kul'tov Sogda. (Po materialam pjandžikentskich chramov). in: Živopis' drevnego Pjandžikenta. Moskau.
1973 Monumental'noe iskusstvo Pendžikenta. Moskau.
Berger, H.
1956 Mittelmeerische Kulturpflanzennamen aus dem Burušaski. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, 9: 4–33. München.
1960 Bericht über sprachliche und volkskundliche Forschungen im Hunzatal. Anthropos 55: 657–664. Fribourg.
1968 Zwei Erzählungen aus dem Hunza-Tal. Zeitschrift für Kulturaustausch, Jg. 18, 2/3. Stuttgart.
Bergman, F.
1939 Archaeological Researches in Sinkiang. Reports from the Scientific Expedition

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

to the Northwestern Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin. VII, Archaeology 1. Stockholm.

Bertel's, A. E.

1959 Nasir-i Chosrov i Ismailizm. Moskau.

1970 Pjat' filosofskich traktatov na temu „āfāḳ va anfus". Kritičeskij tekst, ukazateli i vvedenie v izučenie pamjatnika A. E. Bertel'sa. Pod redakciej i s predisloviem B. G. Gafurova i A. M. Mirzoeva. Moskau.

Beveridge, A. S.

1922 The Bābur-nāma in English. Translated from the Original Turki Text of *Ẓahiru'd-din Muḥammad Bābur Pādshāh Ghāzi*. Reprint London 1969.

Biasutti, R., e G. Dainelli

1925 I Tipi Umani. Spedizione italiana de Filippi nell'Himàlaia, Caracorùm e Turchestàn Cinese (1913/14), Serie II, vol. IX. Bologna.

Biddulph, J.

1880 Tribes of the Hindoo Koosh. Calcutta 1880, Neudruck Graz 1971.

Biltgen, J., et G. Thomas

1964 Cachemire. Expédition Lotus. Paris.

Biruni, Abu Rejchan (973–1048)

Izbrannye proizvedenija

1957 I. Taškent.

1963 II. Taškent.

1966 III. Taškent.

Bleichsteiner, R.

1953 Perchtengestalten in Mittelasien. AfV, VIII: 58–75.

Bobek, H.

1948 (1950) Soziale Raumbildung am Beispiel des Vorderen Orients. 27. Deutscher Geographentag.193–207. München.

Bogoslovskij, V. A.

1962 Očerk istorii tibetskogo naroda. Moskau.

Bosworth, C. E.

1973 The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan und Eastern Iran 994: 1040. Second Edition. Beirut.

Bruce, C. G.

1910 Twenty Years in the Himalayas. London.

Buddruss, G.

1959a Beiträge zur Kenntnis der Phashai-Dialekte. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXXIII, 2. Wiesbaden.

1959b Kanyawali – Proben eines Maiyā-Dialektes aus Tangir. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft B. München.

1960a Zur Mythologie der Prasun-Kafiren. Paideuma 7, 4–6: 200–209. Wiesbaden.

1960b Die Sprache von Woṭapūr und Kaṭārqalā. Bonner Orientalistische Studien, N.F., 9.

1961 Der Veda und Kaschmir. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen, N.F., 77, Beiheft 3–4: 235–245. Göttingen.

1964 Aus dardischer Volksdichtung. Indo-Iranica, Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, 48–61. Wiesbaden.

1967 Die Sprache von Sau in Ostafghanistan: Beiträge zur Kenntnis des dardischen Phalūra. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft M. München.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1974a Neuiranische Wortstudien. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, 32. München.
1974b Some Reflections on a Kafir Myth. CH, 31–36.

Burnes, A.
1833 On the Reputed Descendants of Alexander the Great, in the Valley of the Oxus. JAS of Bengal, 2: 305–307. Calcutta.

Chakravarti, N. P.
1953–54 Hatun Rock Inscription of Patoladeva. Epigraphica Indica, XXX, 38: 226–231.
Chavannes, E.
1900 Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux. Paris.
Conway, W. M.
1894 Climbing and Exploration in the Karakorum-Himalayas. London.
Cunningham, A.
1854 Ladák, physical, statistical and historical. London.

Dainelli, G.
1924 Le condizioni delle genti. Spedizione italiana de Filippi nell' Himàlaia, Caracorùm e Turchestàn Cinese (1913/14), Serie II, vol. VIII. Bologna.
Dani, A. H. (ed.)
1967 Timargarha and Gandhara Grave Culture. Ancient Pakistan, III, Special Number. Peshawar.
1970–71 Excavations in the Gomal Valley. Ancient Pakistan, V. Peshawar.
Davidson, J.
1902 Notes on the Bashgali (Kafir) Language. JAS of Bengal, 71, I, extra no. 1: 192 p. Calcutta.
Dilthey, H.
1969 Versammlungsplätze im dardo-kafirischen Raum. Dissertationsreihe des SAI, 11. Wiesbaden.
D'jakonov, M. M.
1954 Rospisi Pjandžikenta i živopis' Srednej Azii. Živopis' drevnego Pjandžikenta, 83–158. Moskau.
D'jakonova, N. V. – O. I. Smirnova
1967 K voprosu o kul'te Nany (Anachity) v Sogde. SA 1: 74–83.
Donaldson, B. A.
1938 The Wild Rue. A Study of Muhammedan Magic and Folklore in Iran. London. Reprint New York 1973.
Dostal, W.
1957 Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühen Bodenbauer Vorderasiens. AfV, 12: 54–109.
Dowson, J.
1879 A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. London 1879. 10th ed. London 1961.
Drew, F.
1875 The Jummoo and Kashmir Territories. A Geographical Account. London.
Duchesne-Guillemin, J.
1960 De la dicéphalie dans l'iconographie mazdéenne. Paideuma, VII, 6/6: 210–215.
Dumézil, G.
1952 Les dieux des Indo-Européens. Paris.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Dumont, L.
1966 Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes. Paris.
Duncan, J. E.
1906 A Summer Ride through Western Tibet. London.
Dupree, L.
1971 Nuristan: „The Land of Light" Seen Darkly. The American Universities Field Staff, Asia. South Asia Series, XV, 6: 1–24.
Durand, A.
1899 The Marking of a Frontier. London. Neudruck (mit Einführung v. *G. J. Alder*). Graz 1974.

Edelberg, L.
1960 Statues de bois – rapportées du Kafiristan à Kābul après la conquête de cette province par l'Émir Abdul Rahman en 1895–96. Arts asiatiques, VII, 4: 243–286.
1965 Nuristanske Sølvpokaler. Kuml, 153–201.
1968 Ard og Åg i Nuristan. Kuml, 137–158.
1972 Some Paruni Myths and Hymns. AO, XXXIV, 31–94.
Edelberg, L., og K. Ferdinand
1955–56 Henning Haslund–Christensens minde-ekspedition 1953–55 til Afghanistan. Statens almindelige Videnskabsfond – Årsberetning, 10–19. Kopenhagen.
Edelberg, L., and L. Gramstrup (in collaboration with K. E. Andersen and S. Jones)
1971 Index to Sir George Scott Robertson, The Kafirs of the Hindu-Kush. Moesgård.
Edelberg, L., with A. Schäfer und W. Lentz
1959 Imra, The Creator-God of the Kafirs and His Main Temple in the Parun Valley (Nuristan, South Hindukush). Akten des 24. Internationalen Orientalisten-Kongresses, München 1957. Wiesbaden.
Ėdel'man, D. I.
1965 Dardskie jazyki. Moskau.
Elias, N. (ed.)
1895 The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlát. A History of the Moghuls of Central Asia. Translation by E. Denison Ross. London.
Elphinstone, M.
1839 An Account of the Kingdom of Caubul and Its Dependencies in Persia, Tartary and India, Comprising a View of the Afghaun Nation and a History of the Dooranee Monarchy. London 1815. New and Revised Edition, Vol. II. London.
Emmerick, R. E.
1967 Tibetan Texts Concerning Khotan. London.
Enoki, K.
1965 On the So-Called Sino-Kharoṣṭhī Coins. E&W 15, 3–4: 231–276.

Fautz, B.
1963 Sozialstruktur und Bodennutzung in der Kulturlandschaft des Swat (Nordwesthimalaya). Gießener Geographische Schriften, 3. Gießen.
Fazl Huq and Nurulla
1878 Affghan Missionaries in Kafiristan. The Church Missionary Intelligencer, I, New Series, 197 ss., London 1865. Reprinted in: Church Missionary Intelligencer, III, N.S., 724–733. London.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Fazy, R.
1953 L'exploration du Kafiristan par les Européens. Asiatische Studien. Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde, VII/1953; 1–25. Bern.

Findeisen, H.
1951 Zur Kenntnis des Perichonwesens bei der seßhaften Bevölkerung Ost-Turkestans. Der Forschungsdienst, Folge 42: 1–5. Augsburg.

Fischer, L.
1974 Volksmedizin in Afghanistan (Bearbeiter des nachgelassenen Artikels *G. W. Gross*). Afghanistan Journal 1, 3: 51–64. Graz.

Francke, A. H.
1904 A Language-Map of West Tibet with Notes. JAS of Bengal, LXXIII, Part I.
1905a The Eighteen Songs of the Bono-na Festival (Bono-nayi Lu Athrungsh). The Indian Antiquary, XXXIV, 93–110. Bombay.
1905b Archaeological Notes on Balu-mkhar in Western Tibet. The Indian Antiquary, XXXIV, 203–210. Bombay.
1905/1941 A Lower Ladakhi Version of the Kesar Saga. Bibliotheca Indica. Asiatic Society of Bengal 1905–1909, Fasc. (N.S.) 1134, 1150, 1164, 1218.
1906 The Dards at Khalatse in Western Tibet. Mem.ASB, I, 19: 418–419. Calcutta.
1907a A History of Western Tibet. London.
1907b Historische Dokumente von Khalatse in West Tibet (Ladakh). ZDMG LXI.
1908 References to the Bhottas or Bhauttas in the Rajatarangini of Kashmir. (Translations and Notes on the Sanskrit Texts by Pandit Daya Ram Sahni, Notes from the Tibetan Records by A. H. Francke.) The Indian Antiquary, 181–192.
1914/1926 Antiquities of Indian Tibet, Vol. I and II. ASI, New Imperial Series, XXXVIII. Calcutta 1914 and 1926. Reprint New Delhi 1972.
1923 Tibetische Hochzeitslieder. Hagen und Darmstadt.

Friedl, E.
1965 Träger medialer Begabung im Hindukusch und Karakorum. Wien.

Fuchs, W.
1939 Huei ch'ao's Pilgerreise durch Nordwestindien und Zentral-Asien um 726. Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1938, XXX; 1–47. Berlin.

Fussman, G.
1972 Atlas linguistique des parlers Dardes et Kafirs. I. Cartes. II. Commentaire. Paris.

Gardner, A.
1898 Memoirs of A.G., hsg. v. Hugh Pearse. London.

Gharzai, M. Safar Wakeel
1960 Nooristan. (persisch). Kabul 1339 A.H.

Ghulam Muhammad
1907 Festivals and Folklore of Gilgit. Mem.ASB, I, 1905–1907, No. 7: 93–127. Calcutta.

Göbl, R.
1967 Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien. 4 Bände. Wiesbaden.

Goetz, H.
1969 Studies in the History and Art of Kashmir and the Indian Himalaya. Schriftenreihe des SAI, 4. Wiesbaden.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Gonda, J.
1960 Die Religionen Indiens. I. Veda und älterer Hinduismus. Die Religionen der Menschheit, 11. Stuttgart.
1963 Die Religionen Indiens. II. Der jüngere Hinduismus. Die Religionen der Menschheit, 12. Stuttgart.
Graham, D. C.
1942 The Customs of the Ch'iang. Journal of the West China Border Research Society, XIV, A.
1958 The Customs and Religion of the Ch'iang. Smithsonian Miscellaneous Collections, 135, 1. Washington.
Graziosi, P.
1961 The Wooden Statue of Dezalik, a Kalash Divinity, Chitral, Pakistan. Man, 183: 149–151.
1964 Anthropological Research in Chitral. Italian Expeditions to the Karakorum (K²) and Hindu Kush, under the Leadership of Prof. Ardito Desio. Scientific Reports, V – Prehistory-Anthropology, Vol. I: 57–236. Leiden.
Grierson, G. A.
1919 Specimens of the Dardic or Piśācha Languages (including Kāshmirī). Linguistic Survey of India, III, Part II. Calcutta.
Grjunberg, A. L.
1971a Nuristan. Ėtnografičeskie i lingvističeskie zametki. Sb. Strany i narody Vostoka, X: 264–286. Moskau.
1971b Opyt lingvističeskoj karty Nuristana. Sb. Strany i narody Vostoka, X: 288 f. Moskau.
1972 Jazyki Vostočnogo Gindukuša. Mundšanskij jazyk. Leningrad.
Gropp, G.
1974 Archäologische Funde aus Khotan, Chinesisch-Ostturkestan. Die Trinkler-Sammlung im Übersee-Museum, Bremen. Monographien der Wittheit zu Bremen. Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentralasien-Expedition 1927/28, Teil 3. Bremen.
Gul'džonov, M.
1967 Za voevanie Kafiristana i rasprostranenie v nem islama. Sb. Bližnej i Srednej Vostok, istorija, ėkonomika. Moskau.

Hackin, J.
1932 The Mythology of the Kafirs. Asiatic Mythology, a Detailed Description and Explanation of the Mythologies of all Great Nations of Asia (by various authors). pp. 57–60. London.
Hardie, N.
1957 The Highest Nepal. London.
Harmatta, J.
1969 Late Bactrian Inscriptions. Akadémiai Kiadó. Acta Ant. Hung., XVII/3–4; 297–432. Budapest.
Hashmatullah Khan
1939 Geschichte von Jammu und Kaschmir, sowie der anderen eroberten Staaten einschließlich des Gebietes von Tibet (in Urdu). Lucknow.
Haughton, H. L.
1913 Sport und Folklore in the Himalayas. London.
Heine-Geldern, R.
1936 Archaeological Traces of the Vedic Aryans. Journal of the Indian Society of Oriental Art, IV: 87–115.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

1956 The Coming of the Aryans and the End of the Harappa Civilization. Man, LVI, 151: 136–140. London.
1957 Introduction: Urgent Anthropological Research. International Social Science Bulletin, IX, 3: 281–291.

Henninger, J.
1956 Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten. Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Dalla Vida I, 448–458. Rom.
1971 Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens. Studia ethnographica et folkloristica in honorem Béla Gunda (Red. *J. Szabadfalvi – Z. Ujváry*). 673–702. Debrecen.

Herrlich, A.
1937 Beitrag zur Rassen- und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren. Deutsche im Hindukusch, hsg. A. Scheibe. 168–246. Berlin.
1938 Land des Lichtes. Deutsche Kundfahrt zu unbekannten Völkern im Hindukusch. München.

Hermanns, M.
1954 The Indo-Tibetans. Bombay.

Hoefer, A.
1971 Some Non-Buddhist Elements in Tamang Religion. Vasudha, 14, 3: 17–23.

Hoffmann, H.
1950 Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. (hsg. und übers.) Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1950, 4. Wiesbaden.
1956 Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg–München.
1969 An Account of the Bon Religion in Gilgit. CAJ XIII, 2: 137–145.

Holdich, T. H.
1910 The Gates of India. London.

Hughes, T. P.
1883 Kafiristan nach den Berichten des Missionars Hughes und des Afghanen Syud Schah. Petermanns Mitteilungen, 29: 404–409.

Hummel, S.
1955 Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur. Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, XIII.
1958 Die Gesichtsbemalung der Tibeter. ZfE, 83, 2: 281–284. Braunschweig.
1959a Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion. Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Biró Sacra, 165–212. Budapest.
1959b Die Gottheiten der Schulter in Tibet (Phrag-Lha). Rivista degli Studi Orientali, XXXIV, 183–197. Rom.
1960a Der magische Stein in Tibet. Internationales Archiv für Ethnographie, XLIX, 2: 224–240.
1960b Die Frauenreiche in Tibet. ZfE, 85, 1: 44–46. Braunschweig.
1961a Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters, II. Paideuma, VII, 7: 352–361.
1961b Die Leichenbestattung in Tibet. Monumenta Serica, XX, 266–281.
1961c Boy Dances at the New Year's Festival in Lhasa. E&W, 12, 1: 40–44. Rom.
1963 Das Motiv der Nabelschnur in Tibet. Antaios, IV, 6: 572–580. Stuttgart.
1964 Kosmische Strukturpläne der Tibeter. Geographica Helvetica, 1: 34–41.

Hussam-ul-Mulk
1974a The Cosmology of the Red Kafirs, CH, 26–30. Wiesbaden.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1974b Kalash Mythology. CH, 81–83. Wiesbaden.
1974c Chitral Folklore. CH, 95–115. Wiesbaden
Hussam-ul-Mulk and J. Staley
1968 Houses in Chitral: Traditional Design and Function. Folklore, 79: 92–110.

Imbault-Huart, C.
1881 Recueil de documents sur l'Asie Centrale d'après des textes chinoises. Paris. Réimpression Amsterdam 1970.
Inayat-ur-Rahman
1968 Folk Tales of Swāt. IsMEO. Reports and Memoirs, XIII, 1. Rom.
Iskandarov, B. I.
1968 Gindukuš v vtoroj polovine XIX veka. Moskau.
Israr-ud-Din
1966 Settlement Pattern and House-Types in Chitral State. PGR, 21, 2: 21–38.
1967 Socio-Economic Developments in Chitral State. PGR, 22, 1.
1969 The People of Chitral: A Survey of Their Ethnic Diversity. PGR, 24, 1: 1–13.
1971 Population of Chitral: Growth Distribution and Socio-Economic Structure. PGR 26, 1.
1972 Aryan Graves Discovered in Chitral. „Daily Khyber Mail", Saturday, the 16th September 1972. Peshawar.
Ivanow, W.
1948 Nasir-i Khusraw and Ismailism. The Ismaili Society, Series B, 5. Bombay.

Jensen, A. E.
1951 Mythos und Kult bei Naturvölkern. Studien zur Kulturkunde, 10. Wiesbaden.
Jettmar, K.
1956 Die deutsche Hindukusch-Expedition 1955/56. Wiener völkerkundliche Mitteilungen, hsg. von der Völkerkundlichen Arbeitsgemeinschaft in der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 4. Jg., 1: 91–97.
1957a Schmiedebrauchtum im östlichen Hindukusch. MAGW, LXXXVII, 22–31.
1957b Bergvölker zwischen Himalaya und Karakorum. Die Umschau, 57. Jg., 21: 656–659. Frankfurt am Main.
1957c Heidnische Religionsreste im Hindukusch und Karakorum. Wissenschaft und Weltbild, Juniheft, 126–131. Wien.
1958a Das kulturhistorische Ergebnis der Österreichischen Karakorum-Expedition. Österr. Hochschulzeitung v. 15. 12. 1958, S. 4. Wien.
1958b Völkerkundliche Forschung im Haramoshgebiet (Gilgit-Agency). ZfE, 83, 2: 252–256. Braunschweig.
1959 Urgent Tasks of Research among the Dardic Peoples of Eastern Afghanistan and Northern Pakistan. Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, 2: 85–96.
1960a Soziale und wirtschaftliche Dynamik bei asiatischen Gebirgsbauern (Nordwestpakistan). Sociologus, N.F., Jg. 10, 2: 120–138. Berlin.
1960b Megalithsystem und Jagdritual bei den Dardvölkern. Tribus, 9: 121–134. Stuttgart.
1960c Schnitzwerke aus den Tälern Tangir und Darel. AfV, 14, 87–118.
1960d The Cultural History of Northwest Pakistan. Year Book of the American Philosophical Society, 492–499.
1960e Zum Heiligtum von Surkh-Kotal. CAJ, V, 3: 198–205.
1961a Ethnological Research in Dardistan 1958. Preliminary Report. Proceedings of the American Philosophical Society, 105, 1: 79–97.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

1961b Bronze Axes from the Karakorum. Results of the 1958 Expedition in Azad Kashmir. Proceedings of the American Philosophical Society, 105, 1: 98–104.
1961c Die Bergvölker Westpakistans. Erschließung und politische Schicksale. Bustan, 3: 35–44.
1965 Fruchtbarkeitsrituale und Verdienstfeste im Umkreis der Kafiren. MAGW, XCV, 109–116.
1966a Traditionen der Steppenkulturen bei indo-iranischen Bergvölkern. Jahrbuch des SAI, 18–23. Wiesbaden.
1966b Mittelasien und Sibirien in vortürkischer Zeit. Handbuch der Orientalistik, hsg. v. B. Spuler. Erste Abt., 5, 5: 1–105. Leiden–Köln.
1967a The Middle Asiatic Heritage of Dardistan (Islamic Collective Tombs in Punyal and Their Background). E&W, 17, 1–2: 59–82.
1967b Ethnologie und Domestikationsproblem. Studium Generale, Jg. 20, 3: 149–160. Berlin–Heidelberg–New York.
1969 Altentötung in Dardistan. Paideuma, XV, 162–166.
1972a Ein nuristanischer Silberpokal im Linden-Museum. Tribus, 21: 25–34. Stuttgart.
1972b Besprechung von: John Biddulph – Tribes of the Hindoo Koosh. Reprint Graz–Austria, 1971. In: Tribus, 21: 260–262. Stuttgart.
1972c Die Steppenkulturen und die Indoiranier des Plateaus. Iranica antiqua, IX, 65–93.
1973 Weinbereitung und Weinrituale im Hindukusch. Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Petri. Hsg. Kurt Tauchmann u. a. 191–205. Köln–Wien.
1974 Iranian Influence on the Cultures of the Hindukush. CH, 39–43. Wiesbaden.

Jettmar, K., und L. Edelberg (Hsg.)
1974 Cultures of the Hindukush. Selected Papers from the Hindu-Kush Cultural Conference Held at Moesgård 1970. SAI, Beiträge zur Südasien-Forschung, 1. Wiesbaden.

Johansen, U.
1959 Die Alpfrau. Eine Dämonengestalt der türkischen Völker. ZDMG, 109, 2. Wiesbaden.

Jones, S.
1966 An Annoted Bibliography of Nuristan (Kafiristan) and the Kalash Kafirs of Chitral, Part One. Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk. 41, 3. Kopenhagen.
1967 The Political Organization of the Kam Kafirs. A Preliminary Analysis. Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk. 42, 2. Kopenhagen.
1969 A Bibliography of Nuristan (Kafiristan) and the Kalash Kafirs of Chitral, Part Two: Selected Documents from the Secret and Political Records, 1885–1900. Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk. 43, 1. Kopenhagen.
1970 The Waigal ‚horn chair'. Man, 5, 2: 253–257. 1970.
1972 Demuta, Folk-Hero of Nisheigrom: Myth and Social Structure. AO, XXXIV, 17–30.
1974a Kalashum Political Organisation. CH, 44–50. Wiesbaden.
1974b Men of Influence in Nuristan. A Study of Social Control and Dispute Settlement in Waigal Valley, Afghanistan. Seminar Studies in Anthropology, 3. London and New York.

Kachru, B. B.
1969 Kashmiri and Other Dardic Languages. Current Trends in Linguistics, 5. Linguistics in South Asia. ed. Thomas A. Sebeok. The Hague.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Keiser, R. L.
1971 Social Structure and Social Control in Two Afghan Mountain Societies. The University of Rochester Ph. D.
Kennion, R. L.
1910 Sport and Life in Further Himalayas. London.
Kirsch, A. T.
1973 Feasting and Social Oscillation. Religion and Society in Upland Southeast Asia. Dala Papers No. 92, Cornell Univ., Ithaca, N.Y.
Kisljakov, N. A.
1947 Starinnye priemy zemledel'českoj techniki i obrjady, svjazannye s zemledelenem, u tadžikov bassejna reki Chingou. SE 1: 108–125.
Kisljakov, N. A. i A. K. Pisarčik (red.)
1970 Tadžiki Karategina i Darvaza, II. Dušanbe.
Klimov, G. A., i D. I. Ėdel'man
1970 Jazyk burušaski. Jazyki narodov Azii i Afriki. Izd. Nauka. Moskau.
Knight, E. F.
1893 Where Three Empires Meet. London.
Koppers, W.
1942 Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India. Annali Lateranensi, VI: 117–206. Città del Vaticano.
Kosambi, D. D.
1960 At the Crossroads. Mother Goddess Cult-Sites in Ancient India. JRAS of Great Britain and Ireland, Part 1 & 2.
Kriss, R. – H. Kriss-Heinrich
1960, 1962 Volksglaube im Bereich des Islam. 2 Bände. Wiesbaden.
Kristiansen, K.
1974 A Káfir on Káfir History and Festivals. CH, 11–21. Wiesbaden.
Kußmaul, F.
1965 Badaxšan und seine Tağiken. Vorläufiger Bericht über Reisen und Arbeiten der Stuttgarter Badaxšan-Expedition 1962/63. Tribus 14: 11–99. Stuttgart.

Laufer, B.
1908 Die Bru-ža Sprache und die historische Stellung des Padmasambhava. T'oung Pao, Ser. II, IX: 1–46. Leiden.
Leach, E. R.
1954 Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure. Paperback Boston 1970.
Leitner, G. W.
1873 Results of a Tour in Dardistan, Kashmir, Little Tibet, etc. 5 Vols. Lahore.
1876 The Languages and Races of Dardistan. London.
1880 A Sketch of the Bashgeli Kafirs and of Their Language. Journal of the United Service Institution of India, 43: 147–193. Simla.
1889 The Hunza and Nagyr Handbook, I. Calcutta.
1894 Dardistan in 1866, 1886 and 1893. Woking.
Lentz, W.
1936 Neues über die sogenannten Kafiren in Nuristan. ZDMG 90: 19–23.
1937a Sprachwissenschaftliche und völkerkundliche Studien in Nuristan. Deutsche im Hindukusch, hsg. v. A. Scheibe. 247–284. Berlin.
1937b Über einige Fragen der materiellen Kultur von Nuristan. ZfE, 69. Jg. 277–306.
1938 Bestattungsformen in Nuristan. Forschungen und Fortschritte, 14. Jg., 11: 122–124.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

1939 Zeitrechnung in Nuristan und am Pamir. Aus den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1938, Phil.-hist. Klasse, 7. Berlin.
1961 Urtümliches Kalenderwesen. Texas Association of German Students, 4–9. Austin.
1974 Western Parallels to the Deeds of Imra. CH, 37–38. Wiesbaden.

Lévi, M. S.
1932 Note sur des manuscrits sanscrits provenant de Bamiyan (Afghanistan) et de Gilgit (Cachemire). Journal Asiatique, 21–45. Janvier–Mars.

Litvinskij, B. A.
1964 Archeologičeskie otkrytija na Vostočnom Pamire i problema zvjazej meždu Srednej Azej, Kitaem i Indej v drevnosti. Trudy 25. meždunarodnogo kongressa vostokovedov, III, 31–40. Moskau.
1964 Tadžikistan i Indija. Indija v drevnosti. 143–165. Moskau.
1972 Drevnie kočevniki „kryši mira". Moskau.

Lockhart, W. S. A. – R. G. Woodthorpe
1889 Confidential Report of the Gilgit Mission 1885–6. London.

Löffler, R.
1964 Soziale Stratifikation im südlichen Hindukusch und Karakorum. Dissertation. Mainz.

van Lohuizen-de Leeuw, J. E.
1959 An Ancient Hindu Temple in Eastern Afghānistān. Oriental Art, N.S., V, 2: 3–11.

Lorimer, D. L. R.
1929 The Supernatural in the Popular Belief of the Gilgit Region. JRAS, 507–536.
1931 An Oral Version of the Kesar Saga from Hunza. Folk-Lore, XLII, 2: 105–140. London.
The Burushaski Language. Inst. Sml. Kult., Serie B, Skrifter XXIX, 1, 2, 3.
1935, I Introduction and Grammar.
1935, II Texts and Translations.
1938, III Vocabularies and Index.
1939 The Dumāki Language. Outlines of the Speech of the Ḍoma, or Bērìcho, of Hunza. Comité International Permanent des Linguistes. Publications de la Commission d'Enquête Linguistique, 4. Nijmegen.
1958 The Wakhi Language, I. London.

Lorimer, E. O.
1938 Language Hunting in the Karakoram. London.

Macdowall, D.
1970 The Shahis of Kabul and Gandhara. Afghanistan, XXIII, 3: 82–102. 4: 68–87.

Mac-Nair, W. W.
1885 Confidential Report on the explorations in part of Eastern Afghanistan and in Kafiristan during 1883. Dehra Dun.

Maraini, F.
1964 Where Four Worlds Meet. Hindu Kush 1959. (Translated by Peter Green). London.

Markwart, J.
1938 Wehrot und Arang. Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran. Hsg. H. H. Schaeder. Leiden.

Marsh, H. C.
1876 Description of a trip to the Gilgit Valley, a dependancy of the Mahárájaá of Kashmir. JAS of Bengal, I, 2: 119–139.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Masson, C.
1844 Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, The Panjab and Kalat, During a Residence in Those Countries, to which is Added an Account of the Insurrection at Kalat and a Memoir on Eastern Balochistan. 4 Vols. London.
Masson, V. M., i V. A. Romodin
1964 Istorija Afganistana. I. Moskau.
Minorsky, V.
1937 Hudud al-'Ālam. Gibbs Mem. Series. London.
Mohammad Ghufran, Mirza
1962 A New History of Chitral (in Urdu). Ed. by Mirza Ghulam Murtaza, translated from the Persian original into Urdu by Wazir Ali Shah. Peshawar. (Translated into English by Wazir Ali Shah, Ms. 1974).
Morgenstierne, G.
1926 Report on a Linguistic Mission to Afghanistan. Inst. Sml. Kult., Serie C I–2.
1929/1934 The Language of the Ashkun Kafirs. NTS 2: 192–289. Additional Notes on Ashkun. NTS 7: 56–120.
1930–32 The Name Munjān and Some Other Names of Places and Peoples in the Hindu Kush. BSOAS VI, 439–444. London. Reprint Vaduz 1964.
1932 Report on a Linguistic Mission to North-Western India. Inst. Sml. Kult. Serie C III–1.
1933 A Káfir on Káfir Laws and Customs. Göteborgs Högskolas Årsskrift, 39, 2: 195–203. Göteborg.
1941 Notes on Phalūṛa. An Unknown Dardic Language of Chitral. V. A. Skrifter, 1940, 5.
1944 Indo-Iranian Frontier Languages. III: The Pashai Language. 2. Texts and Translations. Inst. Sml. Kult., Serie B, Skrifter No. XL, 2.
1947a The Spring Festival of the Kalash Kafirs. India Antiqua, A Volume of Oriental Studies Presented to Jean Philippe Vogel C.I.E. 240–248. Leyden.
1947b Some Features of Khowar Morphology. NTS, XIV 5–28.
1949 The Language of the Prasun Kafirs. NTS 15: 188–334.
1950a Notes on Gawar-Bati. V. A. Skrifter, I.
1950b Aettetradisjon hos Kafirene i Hindukusj. Maal og Minne, 155–162. Oslo.
1950–53 Some Kati Myths and Hymns. AO, XXI, Pt. 3: 161–189.
1954 The Waigali Language. NTS, 17.
1960 Chitral (Name, Languages and Tribes). Encyclopaedia of Islam, new ed., 2: 31–32.
1965 Notes on Kalasha. NTS, XX, 183–238.
1968 Mythological Texts from the Kates of Nuristan. Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris.
1974 Languages of Nuristan and Surrounding Regions. CH, 1–10. Wiesbaden.
Morgenstierne, G., and Wazir Ali Shah
1960 Some Khowar Songs. AO 24: 29–58.
Morgenstierne, Professor Georg
1964 A Bibliography. Mélanges présentés à Georg Morgenstierne à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. 189–195. Wiesbaden.
Motamedi, A. A., and L. Edelberg
1968 A Kafir Goddess. Arts Asiatiques, XVIII, 3–21. Paris.
Motamidi, A. A.
1956 The Rural Economy of Nuristan (in Persian). Kabul.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Mühlmann, W. E. (u. a.)
1961 Chiliasmus und Nativismus. Berlin.
1962 Homo creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie. Wiesbaden.
1973 Bestand und Revolution in der Literatur. Ein Versuch. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz.
Müller, K. E.
1967 Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien. Studien zur Kulturkunde, 22. Wiesbaden.
Müller-Stellrecht, I.
1973 Feste in Dardistan. Darstellung und kulturgeschichtliche Analyse. Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, 5. Wiesbaden.
Munawar Khan
1973 Swat in History. Peshawar University Review I, 1: 51–63.

Nebesky-Wojkowitz, R. de
1956 Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities. 'S-Gravenhage.
Negmatov, N. N.
1973 O živopisi dvorca afšinov Ustrušany. (Predvaritel'noe soobščenie). SA 3: 183–202.
Neubauer, H. F.
1952 Über ein ursprüngliches Vorkommen der wilden Vitis vinifera L. in Ost-Afghanistan. Mitteilungen der Bundes-Lehr- und Versuchsanstalt für Wein-, Obst- und Gartenbau, Klosterneuburg. 139–145.
Newton, D.
1963 Funerary Figures of the Kafirs. Natural History, 72, 6: 40–47.
Nuristani, M. A.
1971 The Waigal ‚horn chair'. Man, 6: 486–487.

Obayashi, T.
1974 Merit-making and Feasts of Merit in Tribal Religions of Southeast Asia. East Asian Cultural Studies XIII, 1–4: 72–74.
O'Brien, D. J. T.
1895 Grammar and Vocabulary of the Khowâr Dialect (Chitrâli), with introductory sketch of country and people. Lahore.
Olufsen, O.
1904 Through the Unknown Pamirs. The Second Danish Pamir Expedition 1898–99. London.
Op't Land, C.
1960 The ‚Maw-shong-thait' near Jainliapur. JAS of Pakistan, V: 191–201. Dacca.

Paffen, KH., W. Pillewizer, H.-J. Schneider
1956 Forschungen im Hunza-Karakorum. Vorläufiger Bericht über die wissenschaftlichen Arbeiten der Deutsch-Österreichischen Himalaya-Karakorum-Expedition 1954. Erdkunde, X, 1: 1–33. Bonn.
Palwal, A. R.
History of Former Kafiristan. Kabul.
I, 1968 History of Former Kafiristan, I. Afghanistan XXI, 3: 48–66.
II, 1969 Polytheism of the Kafirs. Afghanistan, XXI, 4: 61–88.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

III, 1969 War, Wealth and Social Status. Afghanistan, XXII, 1: 6–27.
IV, 1969 Kafirs' Cult of the Dead. Afghanistan, XXII, 2: 20–43.
V, 1969/70 Idolatry of the Kafirs. Afghanistan, XXII, 3/4: 130–146.
VI, 1970 The Images from Kafiristan. Afghanistan, XXIII, 2: 21–52.
VII, 1970 The Kafirs' Religious Practitioners and Their Rituals. Afghanistan, XXIII, 4: 24–36.
VIII, 1971 Uta, the High Priest. Afghanistan, XXIV, 2/3: 10–17.
1974a The Kafirs' Ranks and Their Symbols. CH, 64–68. Wiesbaden.
1974b The Harvesting Festivals of the Kalash in the Birir Valley. CH, 93–94. Wiesbaden.

Petech, L.
1939 A Study in the Chronicles of Ladakh (Indian Tibet). Calcutta.

Poljak, A. A.
1959 Nuristan (Kafiristan). Kratkie soobščenija instituta Vostokovedenija, XXXIII, 79–86. Moskau.

Porada, E.
1965 The Art of Ancient Iran. Pre-Islamic Cultures. With the collaboration of R. H. Dyson and contributions by C. K. Wilkinson. New York.

Rachimov, M. R.
1956 Sledy drevnich verovanii v zemledel'českich obyčajach i obrjadach tadžikov Karategina i Darvaza do revolucii. Izvestija otdelenija obščestvennych nauk AN Tadžikskoj SSR, 10–11.

Ranov, V. A. – G. F. Korobkova
1971 Tutkaul – mnogoslojnoe poselenie gissarskoj kul'tury v južnom Tadžikistane. SA 2: 133–147.

Rathjens, C.
1972 Fragen der horizontalen und vertikalen Landschaftsgliederung im Hochgebirgssystem des Hindukusch. Landschaftsökologie der Hochgebirge Eurasiens, hg. v. Carl Troll. (Erdwissenschaftliche Forschung, Bd. IV.) Wiesbaden.

Raverty, H. G.
1859 Notes on Kafiristan. JAS of Bengal, 28: 317–368. Calcutta.
1896 Kafiristan and the Kafiri Tribes. The Calcutta Review, 103: 65–109. Calcutta.

Rejsner, I. M.
1854 Razvitie feodalizma i obrazovanie gosudarstva u Afgancev. Moskau.

Ribbach, S. H.
1940 Drogpa Namgyal. Ein Tibeterleben. München-Planegg.

Robertson, G. S.
1896 The Káfirs of the Hindu-Kush. 1. Aufl. London 1896, Neudruck Graz 1971.
1899 Chitrál. The Story of a Minor Siege. 2nd ed., London 1899.

Roemer, W., und K. v. Rosenstiel
1937 Die landwirtschaftlichen Sammelarbeiten der Expedition und ihre Ergebnisse. Deutsche im Hindukusch, hg. v. A. Scheibe. 55–97. Berlin.

Romodin, V. A.
1971 Poslednie gody do musul'manskoj istorii kafirov Gindukuša i politika Abdurrachman-chana. Strany i narody Vostoka, X, 249–263. Moskau.

Rosenfield, J. M.
1967 The Dynastic Art of the Kushans. Berkeley and Los Angeles.

Rowland, B.
1970 Zentralasien. Kunst der Welt. Baden-Baden.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Scarcia, G. (ed. e trad.)
1965 Ṣifat-nāma-yi Darviš Muḥammad Ḫān-i Ġāzi. Cronaca di una crociata musulmana contro i Kafiri di Laġmān nell'anno 1582. IsMEO, Serie Orientale Roma, XXXII. Rom.
Schaeder, H. H.
1924 Nāṣir i Chosrau und die islamische Gnosis. ZDMG, 78, 2, S. LXXVI f.
Scheftelowitz, I.
1933 Die Mithra-Religion der Indo-Skythen und ihre Beziehung zum Saura- und Mithras-Kult. AO, 11: 293–333.
Scheibe, A. (Hsg.)
1937a Deutsche im Hindukusch. Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Organisation und Verlauf der Expedition, 8–54. Berlin.
1937b Die Landbauverhältnisse in Nuristan. Deutsche im Hindukusch, 98–140. Berlin.
Schimmel, A.
1965 Pakistan – Ein Schloß mit tausend Toren. Zürich.
Schmitt, E.
1971 Ornamente der Gandhārakunst und rezenten Volkskunst im Hindukusch und Karakorum. Dissertationsreihe des SAI, 10. Wiesbaden.
Schomberg, R. C. F.
1933 Peaks and Plains of Central Asia. London.
1935 Between the Oxus and the Indus. London.
1936 Unknown Karakoram. London.
1938 Kafirs and Glaciers. Travels in Chitral. London.
Schweinfurth, U.
1957 Die horizontale und vertikale Verbreitung der Vegetation im Himalaya. Bonner Geographische Abhandlungen, 20. Bonn.
Senigova, T. N.
1968 Osvestitel'nye pribory Taraza i ich svjaz' c kul'tom ognja. SA 1: 208–225.
Shakur, M. A.
1946 The Red Kafirs. Peshawar.
Shastri, M. S. K.
1939 Report on the Gilgit Excavations in 1938. Quart. Ind. Mythic Society, 30: 1 ff.
Shaw, R. B.
1878 Stray Arians in Tibet. JAS of Bengal, XLVII, Part I, 26–62. Calcutta.
Sherring, C. A.
1906a Western Tibet and the British Borderland. The Sacred Country of Hindus and Buddhists. London.
1906b Notes on the Bhotias of Almora and British Garhwal. Mem. ASB, 22, I: 93–119.
Siiger, H.
1955 A Cult for the God of Mount Kanchenjunga among the Lepcha of Northern Sikkim. Actes du IVe congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques. II: Ethnologica, 1e partie, 185–189. Wien.
1956 Ethnological Field-Research in Chitral, Sikkim, and Assam. Preliminary Report. Hist. Filos. Medd. Dan. Vid. Selsk., 36, 2.
1963 Shamanism among the Kalash Kafirs of Chitral. Folk, 5. Kopenhagen.
1967 Shamanistic Ecstasy and Supernatural Beings. A study based on field-work among the Kalash Kafirs of Chitral from the Third Danish Expedition to Central Asia 1947–54. Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 1. Stockholm.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1974 The Joshi of the Kalash. Main Traits of the Spring Festival at Balanguru in 1948. CH, 84–86. Wiesbaden.

Silvi-Antonini, C.

1963 Preliminary Notes on the Excavations of the Necropolises Found in Western Pakistan. E&W, 14: 13–26.

1969 Swāt and Central Asia. E&W, 19, 1–2: 100–115.

Singh, Sardar Thakar

1876 Code of Tribal Custom in the Gilgit District. Jammu.

Snesarev, G. P.

1963 Mazdeistskaja tradicija v pogrebal'nom obrjade narodov Srednej Azii. Trudy XXV. meždunarodnogo kongressa vostokovedov, III, 134–140. Moskau.

Snoy, P.

1959 Last Pagans of the Hindu Kush. Natural History, 520–529.

1960a Kalasch – Nordwestpakistan (Chitral). Almauftrieb mit Opfern. Encyclopaedia cinematographica, E 210/1959 (13 Seiten). Göttingen.

1960b Darden – Nordwestpakistan (Gilgitbezirk). Schamanistischer Tanz. Encyclopaedia cinematographica, E 213/1959. Göttingen.

1962 Die Kafiren. Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur. Dissertation. Frankfurt am Main.

1964 Feldbestellung im Mundschan. Festschrift für Ad. E. Jensen. 665–669. München.

1965a Nuristan und Munğan. Tribus, 14: 101–148.

1965b Das Buch der Kalasch. Ruperto-Carola, Mitteilungen der Vereinigung der Freunde der Studentenschaft der Universität Heidelberg e.V., XVII. Jg., 38: 158–162.

1974 Dizila Wat. CH, 84–86. Wiesbaden.

Stacul, G.

1966a Preliminary Report on the Pre-Buddhist Necropolis in Swat (W. Pakistan). E&W, 16, 1–2: 37–79.

1966b Notes on the Discovery of a Necropolis near Kherai in the Gorband Valley (Swāt – West Pakistan). E&W, 16, 3–4: 261–274. Rom.

1967a Excavations in a Rock Shelter near Ghāligai (Swāt, W. Pakistan). Preliminary Report. E&W, 17, 3–4: 185–219.

1967b Discovery of Four Pre-Buddhist Cemeteries near Pāda in Buner (Swāt, W. Pakistan). E&W, 17, 3–4: 220–232.

1969a Excavation near Ghālīgai (1968) and Chronological Sequence of Protohistorical Cultures in the Swāt Valley. E&W, 19, 1–2: 44–911.

1969b Discovery of Protohistoric Cemeteries in the Chitral Valley (West Pakistan). E&W, 19, 1–2: 92–99.

1970a An Archaeological Survey near Kālām (Swāt Kohistān). E&W, 20, 1–2: 87–91.

1970b The Gray Pottery in the Swāt Valley and the Indo-Iranian Connections (ca. 1500–300 B.C.). E&W, 20, 1–2: 92–102.

1971 Cremation Graves in Northwest Pakistan and Their Eurasian Connections: Remarks and Hypotheses. E&W, 21, 1–2: 9–19.

1973 Ochre-Coloured and Grey-Burnished Wares in North-West Indo-Pakistan (ca. 1800–1300 B.C.). E&W, 23, 1–2: 79–88.

Staley, J. F.

1964 The Pul Festival of the Kalash of Birir. Folklore, 74. 197–202.

1969 Economy and Society in the High Mountains of Northern Pakistan. Modern Asian Studies, III, 3: 225–243.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Stein, M. A.

1888 Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins. The Indian Antiquary, CCVII (Vol. XVII), 89–98. Bombay.

1890 Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇi, a Chronicle of the Kings of Kaśmīr. 2 vols.

1907 Ancient Khotan. Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan, I. Oxford.

1910 Note on Buddhist Local Worship in Muhammadan Central Asia. JRAS of Great Britain and Ireland, 839–845.

1921 Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China. I: Text. Oxford.

1922 A Chinese Expedition across the Pamirs and Hindukush A. D. 747. The Geographical Journal, 112–131.

1925 Innermost Asia: Its Geography as a Factor in History. The Geographical Journal, 1–55.

1928 Innermost Asia, Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Iran. I: Text. Oxford.

1929 On Alexander's Track to the Indus. London.

1942 From Swat to the Gorges of the Indus. The Geographical Journal, C, 2: 49–56.

1944 Archaeological Notes from the Hindukush Region. JRAS of Great Britain and Ireland, 1–2: 15–16.

1973 A Contribution to the History of the Śāhis of Kabul. (Reprint). E&W 23: 13–20.

Stein, R.-A.

1959 Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises. XIII. Paris.

1972 Tibetan Civilisation. London.

Strand, R. F.

1973 Notes on the Nūristāni and Dardic Languages. Journal of the American Oriental Society, 93, 3: 297–305.

1974a Native Accounts of Kom History. CH, 22–23. Wiesbaden.

1974b Principles of Kinship Organisation among the Kom Nuristani. CH, 51–56. Wiesbaden.

1974c A Note on Rank, Political Leadership and Government among the Pre-Islamic Kom. CH, 57–63. Wiesbaden.

Sufi, G. M. D.

1948 Kashīr. A History of Kashmir. 2 vols. Vol. I. Lahore.

Taddei, M.

1964/65 A Linga-shaped Portable Sanctuary of the Śāhi Period. E&W 15: 24–25.

Tanner, H. C.

1881 Notes on the Chugani and Neighbouring Tribes of Kafiristan. Proceedings of the Royal Geographical Society, N.S., 3, 287–301.

Thomas, F. W.

1925 The Language of Ancient Khotan. Asia Major, II, 251–271. Leipzig.

1926 A New Central Asian Language. JRAS of Great Britain and Ireland. 312 f.

1935 Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan. I: Literary Texts. Oriental Translation Fund, New Series, XXXII. Royal Asiatic Society. London.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

1951 Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan, II: Documents. London.
1963 Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan. IV: Indices. London.

Tolstov, S. P.
1948 Drevnij Chorezm. Moskau.

Topitsch, E.
1958 Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Wien.

Tucci, G.
1950 The Tombs of the Tibetan Kings. IsMEO Serie Orientale Roma I. Rom.
1956a Minor Buddhist Texts. I. Serie Orientale Roma. Rom.
1956b Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal. IsMEO, Serie Orientale Roma, X. Materials for the Study of Nepalese History and Culture, 1. Rom.
1963 Oriental Notes (I). The Tibetan „White-Sun-Moon" and Cognate Deities. E&W 14: 133–145.
1963a The Tombs of the Asvakayana-Assakenoi. E&W, 14, 1–2: 27–28.
1963b Oriental Notes (II). An Image of a Devi Discovered in Swat and Some Connected Problems. E&W, 14, 3–4: 146–182.
1970 Die Religionen Tibets. In: *Tucci–Heissig,* Die Religionen Tibets und der Mongolei. Die Religionen der Menschheit, 20, 1–291. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz.

Validi (Togan), A.-Z.
1937 Ein türkisches Werk des Haydar-Mirza Dughlat. Bulletin of the School of Oriental Studies VIII, 4: 983–989.

Vavilov, N. I. i D. D. Bukinič
1959 Zemledel'českij Afganistan. N. I. Vavilov, Izbrannye trudy v pjati tomach. I. Moskau–Leningrad.

Voegelin, C. F., and F. M. Voegelin
1965 The Dardic Branch or Sub-Branch of Indo-European. Languages of the World: Indo-European, Fasc. One. Anthropological Linguistics, 7, No. 8: 284–294.

Voigt, M.
1933 Kafiristan, Versuch einer Landeskunde auf Grund einer Reise im Jahre 1928. Beiheft 2 zur Geographischen Wochenschrift. Breslau.

Wazir Ali Shah
1974a Invasions Preceding the Conquest of Nuristan. CH, 24–25. Wiesbaden.
1974b Notes on Kalash Folklore. CH, 69–80. Wiesbaden.

Wiche, K.
1958 Die österreichische Karakorum-Expedition 1958. Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft, Wien. 100, III: 1–14.

Widengren, G.
1965 Die Religionen Irans. Die Religionen der Menschheit, 14. Stuttgart.

Williams, J.
1973 The Iconography of Khotanese Painting. E&W 23: 109–154.

Windisch, E.
1895 Māra und Buddha.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

v. Wissmann, H.
1961 Bauer, Nomade und Stadt im islamischen Orient. Die Welt des Islam und die Gegenwart, hg. v. *R. Paret*. 22–63. Stuttgart.

Wood, J.
1841 A Personal Narrative of a Journey to the Source of the River Oxus. London.

Younghusband, F. E.
1904 The Heart of a Continent. London 1896. 4th ed. London.

Yule, H.
1929 The Book of Ser Marco Polo. 3rd ed. in two volumes. Vol. I. London.

State Museum Library Lucknow (7317)

Ungedruckte Arbeiten:

Berger, H.
Ms. Burušaski-Texte aus Hunza und Nager (1959 und 1961 gesammelt).

Friedrich, A.
Ms. Wissenschaftliches Tagebuch der Deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56.

Jettmar, K.
1957 I u. II Zur Kulturgeschichte eines Dardvolkes: Siedlungsgeschichte, Schamanismus und Jagdbrauchtum der Shin. Wien.

Klimburg, M.
Ms. Die Schnitzkunst Kafiristans. Seminarvortrag, 23. 1. 1973 im SAI.

Litvinskij, B. A.
Ms. 1972 Relikte vorislamischer Religionsvorstellungen der Pamirbevölkerung (Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts).

Palwal, A. R.
Ms. 1968 Religion of the Kafirs. Thesis (Academic Pohanyar Rank). Kabul.
Ms. 1972 The Mother Goddess in Kafiristan. The Place of the Mother Goddess in the Religious Dualism of the Kafir Aryans, Afghanistan. Thesis (Master of Arts), submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College.

Snoy, P.
Ms. 1959 Ethnographische Beobachtungen in Bagrot und Haramosh/Gilgit Agency. Ergebnisse der Deutschen Hindukusch-Expedition 1955/56 unter Leitung von Professor Dr. Adolf Friedrich.
Ms. 1960 Das Winterfest der Kalasch. Vortrag in Frankfurt.
1967 Verlauf und vorläufige Ergebnisse einer Reise zu Paschai-Gruppen in Afghanistan.

Suchareva, A. O.
Ms. 1972 Vorislamische Glaubensvorstellungen der Tadschiken in den Ebenen.

Topper, U.
Ms. 1967 Beobachtungen zur Viehwirtschaft der Kalash. Illustriert.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nachtrag

Annesley, L. (Col.)
1875 Erzählungen im Astor-Thal, Kashmir, 1874 gesammelt. ZfE 7: 399–400.

Berger, H.
1974 Das Yasin-Burushaski (Werchikwar). Grammatik, Texte, Wörterbuch. Neuindische Studien hsg. v. *H. Berger, L. Lutze* und *G. Sontheimer*, Bd. 3, Wiesbaden.

Bousquet, G.-H.
1966 L'éthique Sexuelle de l'Islam. Paris.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

NAMEN- UND SACHREGISTER

Abkürzungen:

Be = Berger
Bu = Buddruss
Mo = Morgenstierne
K = Karte
Ash. = Ashkun
Bur. = Burusho
Kaf. = Kafiren
Kal. = Kalash
Kat. = Kati
Kho = Kho, Chitrali
Lad. = Ladakhi
Pras. = Prasun
Shin. = Shinasprecher
Waig. = Waigali

Häufige bezeichnende Endungen:

-dari, -deri, -é = Sippe
-gal, -gel, -gul = Tal

Sprachen sind durch *Kursivdruck* gekennzeichnet

Abadī, Abadé 234
Abdul Hameed Khawar 11, 208 f.
Abdul Vakil 33, 37
Abdur Rahman 32, 37, 47, 70, 115, 156, 326, 334
Abū'l Fazl 18
Achenu K I, 90, 163, 167 f., 171
Ackerbau/Feldbau/Agrikultur/Landwirtschaft 38 f., 48, 55, 58, 64, 66, 68, 82 f., 99, 141, 149, 151, 153, 159, 161–163, 170, 192, 221 f., 225, 227, 237–239, 252, 256–260 f., 271, 284, 287, 291, 303 f., 332, 368, 449, 462, 470, 477
Adabog (König v. Rumbur) 333
Adam 67, 337 (u. Hava), 339, 421
Adler 54, 81, 90, 165, 217, 221, 223 f., 247 f., 427, 431, 463
„Adonisgärtlein" 43, 144
Adoption 47, 84, 221, 228 f., 248, 251, 416 f., 426 f., 436 s. auch Shirmush, Suli
Adrugal (Waigal) 152
Afghanistan, Afghanen, afghanisch 13, 19 f., 32, 38, 40, 86, 88, 150, 153, 156, 163, 180, 189, 275, 317, 326, 337, 413
Afrasiab 176
Afzal Ali 419 f., 432
Afzal-ul-Mulk 441
Aga Khan 226, 256, 418, 446
Agtschiu (Bu: Agičiu, Pras.) 76
Ahnen, Vorfahren 44, 56, 66, 115, 121, 128–131, 138–140, 145, 148, 155, 163, 166, 172 f., 176, 212, 222, 226 f., 229, 231–235, 237, 240, 257, 269, 287, 298, 304, 311, 317, 333, 337, 349, 358, 360, 372, 378, 381–383, 387, 415, 423, 432, 434
Aiyash Búbuli Gas s. Bubuli Gas
Akbar 18
Alamorig (Zeremonie d. Bari, Waig.) 152
Alamasty, Almasti, Albasi, Albasty, s. Halmasti
Albiruni 301
Alexander d. Gr. 18, 33, 174, 181, 257, 286, 304, 473
Ali Beg 280
Alingar K I, 30, 162
Ali Sher Khan 203
Allchin, R. 466
Almora 304
Alm(-wirtschaft) s. Hochweiden
Altentötung 236
Alvad, T. 122, 131
Amā 153 f.
Amashdesh (= Waigaldorf) 154
Amawal-ra 76
Ammianus Marcellinus 176
Amol/Amal (Bu: əməl, Pras.) 118, 120, s. auch Sippenhaus
Ānahitā 175 f.
Andreev, N. S. 77 f., 217, 236, 435, 437, 445
Andronovokultur 293
Angar vat jach 360, 391
Anish (Kal.) K I, 337, 350
Anjuman-Paß K I, 17

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Annesley, Col. L. 221
Aprikose 193, 223, 225, 255, 267, 270, 427, 434
Aqsakal 334, 417
Arabien, Araber 45, 298, 453 f.
Arandu K I, 329, 426
Arhat Saṃghavardhana 299
Arier, arisch 72, 465 f.
Arkari-Tal K I, 430
Arom (Mo: Ar'ōm, Kat.) 111, 183
Arte, Urtā (?) (Bu: ərtə, Pras.) 76
Arua (Kal.), Arwah (Shin.) 226, 360, 377, 383, 434
Asa-nišini s. Sonnenwende
Ashechung-jestak 349, s. auch Jestak
Ashindra-Fest (Kaf.) 108, 146
Ashiret K I, 314, 421
Ashkula, Ashkura s. Geier
Ashkun K I, 19, 29 f.
Ashkun 24, 29, 31, 41, 49, 67, 162–173, 177, 183
Ašpegra s. Esperegra
Assam 299, 478
Astan-dari 153
Astor-Tal K II, 11, 188, 192, 197, 203, 208 f., 315 f., 348, 360, 468 f.
Asura 84
Aswira 301
Atrožan 153
Atuli-rui 274
Atuna wist 139, s. auch Totenzeremonie
Avagāna 88, s. auch Afghanen
Avesta 73, 179, 219, 321
Ayasho (Bur.) 288
„Ayeshah" (Disani?) 148
Ayi Boyi-Fest (Shin.) 267
Ayun (Chitral) K I, 326
Azar (fälschlich: Araz) = Muhammad Abdullah, auch Sheikh Abdullah Khan 34, 42, 140, 142, 145 f., 148
Āzar 202
Azru-Shamsher 241 f., 265, 309, s. auch Shamshér

Baba Ayub 456 f.
Bábá Ji 463
Babur 32
Babusar-Paß K II, 192
Bacot, J. 298
Badakhshan 10, 22, 40 f., 49, 79, 132, 182, 202 f., 325, 357, 413–415, 418, 420, 442, 446, 450, 454 f., 457, 468, 470, 475 f.
Badawan (= Ahmad Diwana Baba/„Mabat Diwana") K I, 90, 342
Bär 62, 173, 225, 283, 331, 386
Bagalgrom (Bashgal, Kat.) 107
Bagisht (Mo: Bag'iṣt, Bu: Bagiṣt) / Opkulu (Bu: Opkulū) 53, 58, 63, 82 f., 91, 99, 102, 106–109, 111, 146 f., 431 f.
Bagorai (Kal.) 346 f.
Bagramatal/Lutdeh (Mo: Bargromaṭol) K I, 20, 80, 82, 93, 97, 100, 110, 139
Bagrot K II, 197, 203, 212 f., 219 f., 222 f., 231 f., 236, 239 f., 243, 245, 252, 256, 259 f., 267, 272, 277, 315 f., 320, 469
Bahadur/Batur/Badur (Titel) 170 f., 184
Bahman 453 f.
Bahuk-Tal (Kal.) 359, 390, Bahuk-o-chat (= Feensee) 359
Baiké 432, 463
Bailam (Kunartal) 417
Bailey, T. G. 13, 20, 207, 214 f., 219, 229, 231, 233, 274
Baipash 458, s. auch Chitrali-Haus
Bajai-Gal (Ashkun) K I, 163, 168
Bajaur 19, 473
Bakhshi, Perichon 322, 442 f.
Balah 61, s. auch Kyadarakh, Hoq (Schreckgespenst der Kho)
Balanguru K I, 353
Balneaves, E. 394
Balo s. Dänik
Baltistan, Balti 11, 20, 77, 187–189, 194, 197, 202–205, 223 f., 227 f., 241, 257, 279–281, 288, 296, 299–302, 310 f., 366, 436, 471, 474
Balumain/Balamahin/Baro Mine 77, 352 bis 358, 362, 370, 373, 379 f., 382–388, 393–395, 411 f.
Balur s. Bolor
Bangulai 346 f.
Barai/Bari/Pari, Pl. Barian od. Barizāt (Be: pári oder baráai) 219, 222–225, s. auch Peri
Baramosh 379, 417
Barandis (Gilgit Ag.) 439
Barawul 425
Barche (Haramosh-Tal) 210
Bari/Šewala 135, 152, 153 f., 165, 318, s. auch Handwerker, Sklaven
Barikoṭ (Swat-Tal) 180
Barmas (b. Gilgit) 209
Baroghil-Paß K II, 413 f., 453, 458, 466 f.
Barth, F. 22, 261, 463, 477
Barthold, W. 448
Bar zangi (Kho-Dämon) 436
Bashali, Baš'āli 336, 344, 350 f., 364, 370, 374, 390, 396, 410, s. auch Menstruationshaus
Bashgal K I, 30 f., 33, 35, 38, 41, 46 f., 50 f., 65, 80, 91, 93 f., 107, 121, 123, 157, 325, 346, 353, 394, 425, 450, 470

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Bashgali = Kati 326–328, 334, 338, 342, 359, 367, 395, 400, 414, 441, 450, 470
Bashkar 417
Bashkarik (-Gawri) 20, 188, 463
Baskisch 195, 291
Batrik (Bumboret-Tal, Kal.) K I, 340, 344, 348, 351 f., 354 f., 384–386, 392, 403
Baum(-kult) 52, 65, 97, 101, 104, 113, 115, 120, 164, 182, 208, 212, 221, 253–256, 265, 278, 316, 354, 362, 370, 384, 388
Baumann, H. 78, 355
Bazono-Fest (Shin.) 211, 249, 266–268
Bcan/Btsan (Dämon., Tib.) 110, 249
Beck, H. 15, 330, 381, 399–409
Belenickij, A. M. 86, 468
Belnisar (Chitral) 389
Bergele (Waigaldorf) 154
Berger, H. 12 f., 25, 191, 197 f., 219, 238, 252, 260, 265, 272, 275 f., 279, 283, 285, 291, 293, 309
Bergmann, F. 304
Bericho s. Dom
Berio Zandar (Kho-Geist) 435
Berim amā/Krö (= Veranda) 155
Bernhard, W. 37 f., 120
Bertel's, A. E. 79, 182, 357
Bēsh-Karīm (b. Kashgar) 456
Besti (Arkari-Tal) 430
Betan (Kho) 337, 440 f., 451, s. auch Bitan, Schamane. „Betan ungeik" 440
Bewässerungskanal s. Wasser
Bhatta (= Tibeter) 301, Bhattavaryan 301, Bhattashah 301 f.
Bhil 85
Bhotia 304
Bhut/Bud 66, 360, s. auch Yush
Biasutti, R. 188, 196
Biddulph, J. 17, 19, 22 f., 27, 57, 97, 106 f., 112, 187–190, 195 f., 198 f., 201–204, 211, 213, 215, 226–230, 232, 234, 236 bis 238, 240, 242, 245, 252, 260–267, 270, 276, 281, 288–290, 293 f., 296, 309, 311, 313 f., 321, 414, 417, 419, 453 f., 463, 474
Bienen (39) 221, (331), 388
Bilás (Be., Bur.) 272, 275, 285, 436, s. auch Rui
Bilasho (Bur.) 225
Biltgen, J. 310
Birir K I, 326–329, 340 f., 343 f., 346, 355, 358, 361 f., 368, 388, 392 f.
Birke 254, Birkenbast 254, 295
Birma 478
Biruni s. Albiruni
Bisht 52, 137
Bitan (Be: Biṭań, Bur.) / Betan (Kho) 191, 252, 276, 279, 283 f., 337, 365, 388, 440 f., 451, s. auch Schamane
Biyak 230–232, 235, 317
Bleichsteiner 423, 445
Blut 56, 70, 75, 96, 115, 121 f., 132 f., 137, 144, 152, 155, 161, 165, 168, 231, 233, 245, 247, 262, 264, 267, 274, 277, 279, 310, 331, 338, 346, 353, 355, 361, 365, 370–373, 375, 377, 383–385, 391, 393, 428, 430 f., 436, 448
Bobän, Boh Bin (= Opferpriester) 209, s. auch Zhaban, Priester
Bobek, H. 469
Bodhisattva 299, 308
Bodok 337–339, 354, 379, 388, 395, 423
Bogen (u. Pfeil) 36, 80, 100, 108, 110, 147, 165 f., 170, 241, 248, 257, 262, 344, 376, s. auch Pfeil
Bogen-Orakel 123, 133, 157
Bogoslovskij, V. A. 207
Bohten Dayak (Naturdämon d. Kho) 437
Bohtuik (Kho-Dämon) 438
Bojare Shal (Wolf in d. Schöpfung) 214
Bolor (Klein- u. Groß-B.) 296 f., 299–304, 308, 311, 313, 453 f., 455, 467 f., 471, 473–475
Bombay 418
Bon(-Religion) 181, 201, 313, 471, 472
Bonona-Fest (Bono-na-F.) (Lad.) 206, 250, 314, 474
Bon-po 298, 313
Bosworth, C. E. 180
Bot-e-bat, Bot-Stein 231, Bot-Lied 232 f.
Bousquet, G. H. 416
Boyo 191, 282
Brāhmī (Inschriften) 200, 454
Brandbestattung s. Feuerbestattung
Brep (Yarkhun-Tal) 432
Brett (beschnitzt) s. Schnitzerei, auch Dezalik, Jestak
Bṛhatsaṃhitā 88
Brokpa 11, 223, 225, 227, 266, 279, 471
Brot 65, 97, 142, 147, 233, 246, 262–264, 266, 331, 337, 369, 372, 374 f., 382–385, 387 f., 391, 426, 428, 443, s. auch Gebildbrot
Brüllesel (Be: Qaán-jakún, Bur.) 252, 285
Brumotul/Brumutul K I, 80, 86, 90, 93, 95, 98, 100, 104, 108, 112, 326
Brun (Bumboret-Tal) K I, 340, 344, 350 f.
Brushal 207
Bru-zha 195 f., 201, 289, 298–301, 304, 311, 313, 454, 467, 471, 474
Būbuli Gas 269, 288, 309 f.
Bubur (Punyal) 233 f., 254, 266, 455, 459
Buchara 32, 103, 448

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Buchweizen 193, 224, 256
Buckelrind (= Mon/Mandi) 80, 180
Bud s. Bhut
Budalak 368, 392–394
Buddha 72, 199 (Abb. 2, B. abhayamudrā b. Naupur), 200, 244, 289
Buddhismus, buddhistisch 15, 22, 73, 175, 181, 195 f., 198–202, 205 f., 227, 240, 254, 260, 264, 276, 289, 290, 294–298, 300, 303, 305, 307–318, 321–323, 397, 436, 439, 440, 454, 466 f., 470, 471, 473, 475 f.
Buddruss, G. 12 f., 19, 21, 24 f., 34 f., 37, 48–52, 55 f., 58, 61–64, 66, 68 f., 71–76, 78 f., 81–85, 87, 90 f., 94–96, 98–104, 106–109, 112–114, 118–120, 122, 124 f., 127, 133, 137–140, 142, 149, 174–176, 179, 182 f., 189, 191, 197, 205, 226, 260, 272, 275, 279, 293, 310, 342, 438, 445, 479
Budeli 83
Bukinič, D. D. 37
Bula Sing 348
Bulle s. Stier
Bulūrinshāh 301
Bumki s. auch „Erster Pflüger“ 444
Bumboret, Bomboret K I, 82, 326 f., 329, 333, 339, 340, 343–345, 348, 352 f., 358, 370, 379–382, 384, 386, 388, 390 f., 393, 400, 403
Buni (Chitral) 420, 438, 446
Buni Zoom (Berg i. Chitral) 424
Bunj 350, 364, s. auch Steineiche
Bunji 192, 203
Burg 63, 82–84, 93 (eiserne B.) 98, Dämonenburg 83 f., 99, 182, 474, s. auch „Mehlburg“ und Dorfburg
Burnes, A. 18, 89
Burushaski, Burušaski 12, 19, 21 f., 25, 187, 190 f., 197 f., 200, 221, 225, 238, 240, 259, 265, 268, 272, 276, 282–285, 287, 289 f., 290, 298 f., 304, 309 f., 417, 441, 451, 455, 457, 464, 471
Burushashisprecher/Burusho 15, 187, 190, 238, 252 f., 257, 259, 282, 286 f., 291 bis 294, 299, 304, 467, 473
Burushé 416 f.
Burzil-Paß K II, 188
Buttern 67–69, 71, 85, 140
Byltai 294, 298, s. auch Balti

Caitya-Halle 321
„Capherstam“ 32
Census v. Pakistan 330, 414
Centlivres, P. 275
Ceylon 308
Chachai 201
Chachi 213 (Abb. 4)
Chaga Sarai K I, 180
Chagatai 425
Chakravarti, N. P. 22, 69, 198, 295 f., 299, 470
Chamen kato (Kaf.) 104
Charisma 121, 237, 258 f., 287, 293, 319, 368, 395, 425
Charmo Vetr (Kaf.-Fee) 65
Charrun (Chitral) 454
Chartoi-Dadi (Talgotth., Shin.) 212, 322
Charvelu (Rang, Kho) 417, 420
Chavannes, E. 298, 453
Chaumos 173, 262, 329, 339, 342, 347, 352 f., 355, 357, 360, 373, 379–387, 398, 412, 472
Chech (Geister, Shin.) 226
Chema Nishei/Birdesh/Amuš kera (= Südabschn. d. Waigals) 154
Chenar (= Platane) 235
Chieh-shuai/Chieh-shih 300, 453 f.
Chila-Periode (Kho) 449
Chilam-Chuti-Nacht 147, s. auch Disanedu-Fest
Chilas K II, 11, 22, 188, 192, 195 f., 202 f., 211, 296, 301, 314, 319, 454, 469
Chil Gazi (Hunza-Dämon) 244
Chili (= Baumwacholder) 256, 261, 263, s. auch Wacholder
Chili-Fest (= Wacholder-Fest) 245, 256, 260 f., 379
Chilla (= „40 Tage“) 261
Chimi (Waigaldorf) 154
China, chinesisch 22, 189, 192, 196, 199, 200 f., 286, 294, 296, 298, 300, 447, 453 f., 456 f., 470
Chinono 225
Chitral K I u. II, 11 f., 19–23, 25, 33–35, 40, 46 f., 61, 66 f., 80, 82, 110, 116, 143, 187–192, 203, 205, 235, 239, 242, 260, 285 f., 297 f., 300, 303, 312, 325–329, 331, 333 f., 339, 345, 358, 388, 391, 396, 400, 413–459, 466 f., 473–476
Chitral (Ort) K I, 335, 417, 424 f., 435, 456, 458
Chitrali = Kho
Chitrali-Haus 419, 421, 432 f. („Löwenpfeiler“, Sherothun), 446, 447 (Shom u. Shung), 458 (Baipash)
Chitrimas 379, s. Winterfest
Chorezm 235, 456, 471
Chü-wei/Shang-mi 453 f.
Chumarkhan-Paß 413
Chumur Deki (Kho-Gespenst) 437
Chutuli-Rui 274, s. auch Rui
Cīna 88

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Clan/Tadba/Kam/Deri 44, 46, 59, 100, 103, 106, 125, 127 f., 153, 315, 332, s. auch Sippe
Cunningham, A. 200

Da (Lad.) K II, 188, 205 f., 224, 227 f., 235, 237, 252, 257 f., 314, 322
Dabbar, Dukur 229, s. auch Sippe
Dämon, „Riese", dämonisch 22, 50 f., 54 bis 57, 60–68, 74, 77, 79–88, 95 f., 99, 101 f., 106–108, 110, 113, 115, 122 f., 125, 133, 139 f., 147, 156, 175 f., 181, 200, 207, 211, 213, 215 f., 219, 222 f., 225, 229, 240, 243–245, 247, 249 f., 252, 259 f., 269, 271 f., 274 f., 279 f., 282 bis 285, 288, 305, 308–312, 336, 338 f., 346, 358, 360, 398, 410 f., 430, 432, 435–440, 448, 451, 454, 458
Dänik (Mo: Ḍänik, Kat.), Däni, Balo (Dämonin., Kaf.) 61 f., 65
Dagan, Dagon, Deogan, Dogan, Doghan 89, 108, 168 f.
Dagar-Fest (Kal.) 387
Daginai (Kal.) 389
Dainelli, G. 188, 196, 202 f.
Daiyal (Be: Dayal, Bu: Da[i]yāl oder Daĭyāl) 238, 274–281, 283, 310, 365 f., s. auch Schamane
Dakini, Ḍākinī 310, 352
Dalpalonga 171
Dameli 19 f., 325, 414, 463
Damel-Tal K I, 148, 414, 420
Dan (Verdienstfest beim Errichten des Danéi-tarko) 234, s. auch Kollektivgrab
Dangarik, Dangariké 189, 314
Dánglathás (= Hunza-Dämon) 285
Dani, A. H. 179, 295, 452, 466
Danyor (Gilgit Ag.) 235, 241, 277, 311
Darada(-Reich) 20, 187, 296 (D.-Shahi), 300 f., 304, 311, 467–470
Darden, Dardvölker 19–22, 25, 29, 38, 45, 53, 61, 63, 65 f., 95, 99, 110, 112, 114, 120, 125, 127, 139, 143, 176, 181–190, 193–198, 202, 204 f., 207 f., 213, 216, 219, 223, 227 f., 249 f., 252 f., 257, 264, 266, 275 f., 279, 281, 286, 293 f., 301 bis 303, 305, 316, 336, 352, 354, 359–361, 365, 378, 394, 396–398, 418, 420, 430, 436, 440, 444, 447, 451 f., 455, 458, 461 bis 466, 471, 473 f.
Dardisch, Dardsprachen 20, 414, 451
Dardistan 17, 19, 22, 24, 190, 195, 197 f., 212 f., 220, 229, 240, 250, 260, 265, 281, 289 f., 294, 304, 428
Darel K II, 11, 22, 63, 196 f., 200, 202, 238 f., 246, 296, 318, 321 f., 417, 467 f.
Darkot-Paß 297 (Abb. 5)
Darniji, Dernīji mā, Darnisi (Dämonen, Shin.) 216, 219, 222
Dās Khirim Gah 209
Davidson, J. 108
Dē/Deh/Dey (= Gottheit, Waig.), Dē ta (= Gottesstätte) 156, 166, 168
Debilala (= Rezitationspriester, Kat.) 122, 128, 130 f., 133, 142, 144, 365, s. auch Priester
Dehar/Pshé (Kal.) 276, 365–367, 369, 384 f., 397, s. auch Pshur od. Schamane
Del/Dil/Deal/Wřēăř (= Seher, Waig.) 157 f.
Del (= Ehrenpfosten) 171
Delhi 415
Delu (Götter, Kat.) 57
Demi-dari 46
Demik (Krankh., Kho) 441
Demmoj s. Dunwal
Demuta (Held d. Waig.) 155
Deosai Plains K II, 188, 192, 194, 223 f., 280, 468 f.
Deri, Dari (= Sippe, Kaf., Kal.) 333
Deši Düštük (Dorfpatriarch, Waig.) 159
Deši šara (Dorfgesetz, Waig.) 156
Dē.u s. Peri
Deutsche Hindukusch-Expedition 1935 33 f., 38, 163, 329
Deutsche Hindukusch-Expedition 1955/56 25, 34 f., 197, 203 f., 220, 233, 248, 256, 290, 323, 329, 379, 466, 476
Dev/Dew/„Jinn" (= Dämon, Kho) 61, 73, 232, s. auch Dämon
Dev-ai-Maron (Teil e. Steinmonuments, Bagrot) 233, s. auch Mos Samarran Ken
Devāko (= Halbgott) 211
Devalog, Deu (= Götter, Kal.) 338, 340 f., 352, 354 f., 362, 366, 377, 385, 389, 391
Devi (= Gottheit) 308 f.
Dewa/Diogrom (Prasun-Tal) K I, 74 f., 81 f., 96, 106, 118, 125, 127, 149
Dewaro (Sekundärbestattungsplatz, Shin.) 215
Dewutr, Perian (Kaf.) 61
Dezālik 105, 341, 349–351, 364 (D. bunj), Dezālik-Brett 350 f. (Abb. 11) 364, s. auch Nirmali bzw. Disani/Disni
Dezau 341
Dhen-Zeremonie 392
Diamar Agency
Diamir s. Nanga Parbat
Diamir-Baba 318
Dibu/Dübū (Bu: Dübū, Pras.) 105, s. auch Menstruationshaus
Dilthey, H. 197, 230
Dinastun, Prag de tun 152, 157

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Diogrom s. Dewa
Dionysos 91, 293, 330, 357, 394, 411 f., 473
Dir, Dir-Kohistan K II, 413, 454, 463, 469
Diramiting (Hunza-Sippe) 287, 288
Diran-Fest (Kaf.) 108, 146
Disani (Mo: D'isǎři, Kat.)/Disni (Bu: Dīsnī, Pras.)/Shue/Pushashi(?)/Dizeile Dezālik (Kal.)/Jestak/„Fatima"/„Ayeshah" 44, 54, 57, 59, 62, 65 f., 75, 82 f., 91, 93, 95, 97–111, 117–119, 127 f., 132, 134, 138, 140, 142, 147 f., 167 (Atali-D.), 168, 175, 182, 185, 332 f., 341, 348–351, 364, 371, 375, 404 (Abb. 19)
Diwo, Diū, Dow (Kho-Dämon) 438
Diwog 54, 94, 102, 125
Disanedu-Fest (Kaf.) 65, 147 f.
Dizano 83
Dizila Wat (Felsheiligtum, Kal.) 382
Djakonova, N. V. 176
Djesh s. Gish
Doderi-biyu (Berg, Kal.) 359
Dogrā 23, 189, 194–196, 204, 296, 319, 416, 457
Dogumrik/Dogumri/Degumri/„Wakil-i Mara"/„Jin-i-Mara" 89, vgl. auch Dagan usw.
Dom/Doma/Bericho („Spielmannskaste") 190, 232, 236 f., 264, 267, 286, 313
Domenika-Fest/Duma-Nikha/Dumanikháay (Hunza) 271
Domo, Domu Ra 234
Dono 263
Donu 253
Dorah-Paß K I, 413 f., 455, 457, 468
Dorah-See K I, 107
Dorfburg, Kōṭ, Wohnburg 206, 211, 215 f., 220, 229 f., 235 f., 239, 249, 252, 271, 317, 474 f.
Dostal, W. 144
Dow (Mo: Dou) (Kho-Dämon) s. auch Diwo Dowardiru (Opfer d. Dow) 438
Dowson, J. 88, 93, 111, 214
Dramui (= sagenh. Jäger, Kal.) 389
Dras-Fluß K II, 188 f.
Drew, F. 19, 23, 194 f., 203–205, 227, 236
Drosh K I, 11, 325, 417, 419 f., 424, 442
Duban-Fest (Kaf.) 145
Dubani (Berggipfel i. Dardgebiet) 220
Duber-Gebiet 463
Dudóko (Sippenahnherr d. Shin.) 360
Dumaki, Ḍumāki 21, 190
Dumde-dari 160
Dumézil, G. 59, 73
Dumont, L. 216, 464
Duñda-Paß 163, 167
Dungaltal K I, 46
Dunish-Tal (Chitral) 429
Dunwal, Demmoǰ (Hüter, Kal.) 392
Dupree, L. 11, 30, 36, 51, 57, 122, 135
Dur (Kal.) 361, s. auch Malosh
Durand, A. 194 f., 262, 276, 326, 445
Durandlinie 33
Durik (Berg, Kal.) 360, Duriko-Chhat (Feensee) 359
Duro (Burkpadorf) 224
Dhuzhi/Doohee (?) 111, 146

Edelberg, L. 11 f., 15 f., 30, 34, 38, 41, 48, 51, 53, 56, 59, 61–63, 71 f., 75 f., 81 f., 84–87, 89–92, 95 f., 89–100, 102–109, 111, 114–120, 125–129, 132, 136, 140 bis 142, 149, 152 f., 155, 159, 162 f., 169, 181 f., 185, 205, 328, 345
Ėdel'man, D. I. 19 f., 48, 188, 190
Eggert, P. 455
Eid 105, 156 f., 211, 224, 282, 342, 442
Eisen, eisern 62 f., 68, 70, 82 f., 93, 96, 240, 243, 248, 279, 418, 437, 477
Eisenglocken 70, 123, 146
Eisenkugel/Shil (Pras.)/dē-garä (Waig.) 145, 156
Eiwanger, J. 15 f., 126, 199, 210, 213, 297, 306, 314, 320 f., 343, 351, 363, 376
Elias, N. 303, 456
Elphinstone, M. 18, 31, 41, 50, 52, 89, 95, 97, 102, 106, 110 f., 113–115, 122, 124, 132, 137–139, 146 f., 174
Emmerick, R. 468
Endogamie 237
Enoki, K. 468
Erdbestattung 215
„Erste Hosen" 142, 143, 375, 384
„Erster Pflüger", „erster Säer"/(Dard: Machulpa, Kho: Bumki) 159, 257–259, 263 f., 269, 271, 321, 346, 444, vgl. auch Kachata
Esel 252, 280
Esperegra/Espereg-era/Eshpegra/Ašpegra (Bu: əspərəg-rā, Pras.) 84–88, 115
Exogamie 230 f., 286, 332 f.

Fackel s. Feuerbrand
Fa-hsien 191, 200
Falke 421
Farfuh (Bagrot) 232
Farsi 325
Fatakin s. Phatakin
„Fatima" 147, s. Disani
Fautz, B. 311
Fazl Huq und Nurulla 137, 163, 167, 172
Fazy, R. 32

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Fee s. Peri
Felsbild 16, 69, 198, 200, 267, 284, 295, 297, 305–307 Abb. 6 u. 7, 314 Abb. 8, (321) 373, 382, 454
Ferdinand, K. 11, 34, 89
Ferghana 294
Feuer(stelle) 70, 82, 106, 118, 130, 132 f., 137, 142, 144, 152, 167 f., 223, 228, 241 f., 262, 265 (F.-Zeremonie), 280, 343, 345, 350, 353, 356, 370–373, 380 bis 383, 385–387, 390 f., 433, 441, 448
Feuerbrand, Fackel 265 f., 374, 382, 384 f., 390, 438 (Dämon), 427, 449
Feuerbestattung 135, 201, 214, 314, 319
de Filippi-Expedition 196
Findeisen, H. 322
Francke, A. H. 77, 86, 188, 196, 200, 203, 206–208, 213, 250, 257, 288 f., 294, 297, 300, 302, 315, 474
Fravaši 175
Friedl, E. 122, 188, 197, 223, 279
Friedrich, A. 10, 12, 25, 35, 44, 66, 131, 140, 142 f., 145–148, 197, 213, 220, 222, 233 f., 246 f., 265, 269, 272, 284, 290, 329 f., 332–334, 336 f., 340–342, 344 bis 354, 356 f., 359–362, 366 f., 369–375, 377–379, 381, 384, 387 f., 390, 392 f., 395, 398, 411, 423, 455, 472
Frobenius, L. 292
Frühlingsfest d. Kalash s. Joshi-Fest
Fuchs, W. 22, 200, 298, 303, 354, 373, 386, 412
Fussman, G. 13, 20 f., 188, 312, 321, 341, 358, 463, 466 f.

Gabar (Swat) 463
Gabari/Jehangiri s. Swati
Gafurov, B. G. 264
Gakuch (Punyal) 297
Galai-Nacht 383
Galak-dari 46
Gandarik (Totenmonument i. d. Dorfflur) 409 (Abb. 24), s. Toten-
Gandao 408 (Abb. 23), s. auch Totenfigur
Gandhara 180, 296, 303, 468, „Gandhara-Grabkultur“ 466
Ganish 244, 283
Ganuli/Ganooli 207
Garai Patan (Vogel d. Schöpfungsmythe, Shin.) 214
Gardner, A. 60, 95
Gàrgyut s. Rüzmet
Garhwal 304
Garm Cheshme (Lutkuh) 440
Gauhar Amán 194, 457
Gawar-Bati 20, 235, 414
Gawri s. *Bashkarik-Gawri*
Gebildbrot 146, 372 f., 382, 384, 390, 398, 443, s. auch Brot
Gebrek (Staat) 473
Geier/Ashkula/Ashkura 431, 452
Gerdulow-Fest 141, 147
Gerste 38, 75, 85, 151, 176, 193, 225, 262, 270 f., 279, 282, 331, 387, 433, 476
Gesar s. Kesar
Gharzai, S. W. 34
Ghaznaviden 32, 180
Ghi s. Schmelzbutter
Ghiligarhi (hl. Ziege, Shin.) 250
Ghizar K II, 187, 190, 213, 417
Ghora-Zeremonie 427
Ghulam Haider Khan 156
Ghulam Muhammad 196, 208 f., 213–215, 221, 229 f., 232 f., 240, 242 f., 245, 252 bis 254, 258, 263, 265–268, 271, 289, 309, 315 f.
Ghulam Murtaza, Mirza 452
Ghulam Nabi (Balti) 111
Ghulam Nabi (Afgh.) 160 f.
Giche-Fest (Kaf.) 98, 142, 173
Gilgit/Giligitta 477/Sargin 11, 17, 19, 21, 23, 25, 47, 83, 88, 139, 187, 189, 190 bis 192, 194–205, 207, 209, 211, 214 f., 220, 223, 225, 227 f., 235, 238–245, 248 f., 253–256, 258–263, 266–269, 271 f., 277, 279, 281 f., 284, 286 f., 289, 295 f., 301 f., 305, 308–313, 318, 322, 339, 379, 380, 416, 420–422, 426, 439, 441, 454 f., 471, 474
Gilgit Agency 11, 20 f., 24, 81, 189, 197, 208, 211 f., 215, 223 f., 233, 236 f., 239, 250, 260, 276, 284, 290, 310, 322, 337, 365 f., 368, 372, 374, 396–398, 413, 415, 420, 426, 428, 430 f., 436, 452, 457 f., 476, 479
Gilgit-Fluß, bzw. -tal K II, 20, 188, 193, 203, 233, 241, 266, 295, 298, 301, 312, 314 f., 317, 319, 450, 454 f., 467 f., 474
Gilgit-Karakorum 20, 22, 192 f., 203, 254, 307, 467
Gilgit-Manuskripte 198, 254, 295
Gilité 235
Ginàni-Fest/Ganoni-Fest (Shin.) 270 f.
Gish/Giwish (Bu: Giwiş, Pras.)/Djesh/Jazid/Giwishtukura 58–60, 73, 81–83, 88, 90–96, 102, 110, 123, 125, 130 f., 138, 146-148, 168 f., 170, 341
Gish Namuch-Fest 146
Glanzfasan 171, 217, 334, 378
Glocken, Glöckchen, Schellen 75 f., 99, 169, 171, s. auch Eisenglocken
Gnosis, gnostisch 181, 313, 339, 357, 396, 412, 446, 472

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Göbl, R. 86
Goes, B. v. 32
„Göttersprache" 50, 183
Götterfiguren 115–119, 125, 127 f., 153, 162, 168 f.
Goetz, H. 86, 198, 201, 300
Gold, golden 74 f., 80, 82–85, 95, 98–101, 108, 110, 120, 125, 156, 165, 168–170, 194, 200, 222, 242, 269, 299, 308–310, 344, 354, 428 f., 439
Gomaltal 179
Gonda, J. 83 f.
Gor K II, 202, 211, 215, 236, 321
Gor (= Dämoninnen, Hexen, Kho) 422, 435 f., 448, Gor wow 437
Gora 166
Gordon, Cpt. 463
Goshedoi/Goshidai (Kal.) 347, 390
Goshirat (Chitral, vermutlich Gahirat K I) 424
„Gottesland" 120
Graham, D. C. 305
Grahn, Gran, ind: Graha 88, 214, 444 f., s. auch Rahu
Gramstrup, L. 30, 90, 328
Granatapfel 263 f., 275
Gra-tokik (Sonnen- od. Mondfinsternis) 445
Graziosi, P. 116, 326, 328, 330, 350 f., 364, 369, 372
Griechen, griechisch 18 f., 33, 59, 66, 174, 357, 472 f.
Grierson, G. A. 195, 451
Grimor, Grimon (Kal.) 347 f.
Grjunberg, A. L. 29 f., 36 f., 48 f., 181
Grom (= „primary village", Dorf) 45
Gromma (Kultanlage, Kat.) 117 f., 130 f.
Gropp, G. 468
Grošera 152
Gudai (Astor-Tal) 209
Guduza 87
Gujo (Bu: gəč[ū]) 106
Gujur 20, 311, 414
Gujuri (20), 325
Gulāb Singh 194
Gulkhan s. Herdstelle
Gupis K II, 208, 212, 322
Gur (= Weiler, Kaf.) 45
Gurais K II, 22, 188, 191
Gurastar pŕäṇā (paṇä) 153
Guré (Haramosh) 210 Abb. 3
Gurjara 86
Gurkha 195
Guro (Riese, Kaf.) 88, 127

Habibullah (Emir) 32
Hackin, J. 36
Haihaiyūl 309
Halmasti 437 f., 447, 451, s. auch Almasty
Hamachating (Sippenname, Bur.) 304
Hamal, Samal (Monat, Kal.) 341
Hamza 453
Hananī- (= Tötungs-)Lieder 462
Handwerk, Handwerker 39, 51, 99, 193, 227, 236 f., 318, 332, 335, 418, s. auch Bari
Haṇesara (= Hunza?) 295
Hanu K II, 188, 205, 227 f., 237, 252, 257 f., 314, 322
Haramosh K II, 12, 110, 193, 197, 203 f., 210 f., 220, 222, 231–235, 239, 264, 276 f., 281, 315 f., 319, 469
Hardie, N. 78
Harfe/Kafirenharfe 103, 113, 122, 124, 131
Hargin („Geisterschlange", Bur.) 285
Harmatta, J. 198, 397
Hasan und Husein 73, 93
Hashmatullah Khan 22 f., 188 f., 196, 200, 202 f., 240 f., 302, 311, 319, 474
Haslund-Christensen, H. 34
Hatun-Inschrift 69, 198, 294 f., 466, 470
Haughton, H. L. 207, 209, 215, 217, 221, 241, 244, 247, 250, 309
Hazara-Distrikt 22, 238, 301, 467, 469, 475
Hazrat Ali 93
Hazrat-Khan 441 f.
Hazuli/Hazooli 309
Hbru-solo-nā 299
„Heiliges Buch" der Kalash 397
Heiligkeit (= gesteigerte Reinheit) 56, 57, s. auch „rein, unrein"
Heine-Geldern 179, 292
Heischegang 380, 450
Henzal („Hanzil") 198, 295
Hephthaliten/Weiße Hunnen 88, 312, 453, 468
Herat 456
Herd(stelle) 121, 151, 206, 228, 361, 364, 433, 443, s. auch Feuerstelle
Hermanns, M. 305
„Herr der Tiere", „Herrin der Tiere" 167, 243, 284 f., 291, 311
„Herrin des Tales" 425 f., 458, s. auch Shawan
Herrlich, A. 30, 34, 37, 47, 49 f., 63, 119, 326 f., 329
Hexe 61 f., 65, 68, 75 f., 147, 249, 272 f., 275 f., 285, 310, 322, 463, s. auch Bilás, Rui
Hilālebat und Hilaloebat 233, (317)
Himalaya 17, 102, 187, 191, 292, 304 f., 359, 472, Himavat 102

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Himindu, Hemondo (Imras Sohn) 72
Hindu(ismus), hinduistisch 18, 22 f., 32, 57, 174 f., 179–181, 196, 201 f., 238, 289 f., 296, 312–314, 317, 472, 478
Hindukusch, Hindoo Koosh 9–12, 17, 20, 24, 73, 78, 91, 112, 150, 177 f., 187, 290, 292, 295, 302, 321, 326, 349, 357, 413, 416, 419, 461, 466, 469–471, 473, 477–479
Hindu-Kush Cultural Conference 1970 11, 24, 34, 129, 175, 184, 330
Hírbilas, Hirbilasho (Dämonen, Bur.) 225, 285
Hirse 38, 48, 63, 65, 76, 85, 151, 159, 176 f., 193, 223, 256, 291, 331, 387 f., 394, 476
Hispar-Gletscher 311
„Hissar"-Kultur (Tadschikistan) 466
Hochweiden/Alm(-wirtschaft) 38, 48 f., 52, 62, 74, 107, 148, 151, 163, 166 f., 192 f., 217, 228, 243, (250, 261), 271, 277, 331, 336, 346, 354, 359 f., 360, 366, 368, 386, 390–392, 429, 449, 462
Hochzeit 375, 447
Hodar-Tal K II, 254
Höfer, A. 110, 222, 305
Hölle/Zozuk, Barrei Daggar Bula 52, 137
Hörnerkappe (Kaf.) 131
Hoffmann, H. 12, 181, 200 f., 249, 282, 298 f., 304, 313, 357, 383, 472
Holdich, Th. H. 96
Holi-Fest (ind.) 270, 450
Honig 331
Hoq 435
Hsüan-tsang 200, 296
Huei-ch'ao 22, 200, 298, 303
Hudūd al-'Ālam 301
Hughes, T. P. 65, 147
Huhn, Hahn 170, 193, 212, 223, 237, 253, 331, 448
Hūkè Mamú 279
Hultkrantz, Å. 339
Hummel, S. 299, 305
Hund 68, 85, 243, 252, 280, 282, 338, 344, 346, 353 f., 386, 421, 426, 438
Hunnen, hunnisch 300, 312, iranische Hunnen 86, Weiße Hunnen s. Hephthaliten
Hunza 11, 21 f., 25, 78, 86, 187, 189 bis 194, 196–198, 203 f., 215, 220, 225 f., 229, 232, 239 f., 242–245, 247, 249, 252, 256 f., 259, 261, 265, 268–272, 275–277, 356, 360, 387, 415, 419–422, 424, 426 f., 444, 464–466, 470
Hurriter 465
Husha/Hu-śa 308 f.
Hushak (Weizen f. Balumains Pferd) 354, 384 f., (393)
Hussam-ul-Mulk 11, 25, 34, 80, 82–85, 92, 321, 328, 330, 337, 339, 344–348, 356, 360, 387, 415, 419–422, 424, 426 f., 429–445, 447–450, 458 f.
Hypergamie 228, 237, 416

Ibex s. Steinbock
Il-Münj (Bu: Il-Münǰ, Pras. „oberster Himmel") 51
Imbault-Huart, C. 454, 456
Imit (Ishkoman-Tal) 294, 466
Imra (Mo: Imr'ā, Ash.)/Mara (Bu: Māra, Pras.) 50 f., 53, 58 f., 62, 66–77, 79–83, 85, 89 f., 92, 95, 101, 103–105, 107 f., 110–113, 115, 119 f., 127 f., 132, 140, 145–149, (151) 152, 155, 166, 168 f., 174, 182–185, 318, 341, 343, Imra-Tempel (Kushteki) 50, 69–71, 79, 117, 119, 149, 183, 345
Imras Töchter 58, 66, 68, 89
In/Warīn 356, 383, s. auch Indr
Indermun-Panao 167
Indischer Subkontinent, Indien, indisch 9, 13 f., 19, 21, 32, 39, 45, 50, 73, 83, 85 f., 88, 102, 110, 140, 144, 156, 169 f., 174 bis 179, 181, 187, 189, 191 f., 198 f., 204, 209, 214, 216, 226, 238, 270, 293–296, 305, 312, 344, 357, 415, 423, 444, 464–466, 470
Indoarisch 19, 177
Indoiranisch 19, 175, 177, 423, 458
Indr/Inder (Mo: In Warīn, War'in[-dr-], Kal.) 89–91, 101, 168–170, 174, 343, 356, 383
Indra 84, 90, 93, 174 f., 343, 356 f.
Indrakun (= Garten Inders, Ash.) 169, 170
Indrāni (Gefährtin des Gish, Kaf.) 93
Indrtā, Indertā (Kultstätte in Wama, Ash.) 167, 169
Indrunkot (Kal.) 356
Indr-Zyul (Ortsname, Kat.) 90
Indus K II, 17, 20, 22 f., 188 f., 191–194, 201, 203, 211, 217, 236, 238, 306 f., 312, 314, 321, 450, 454, 463 f., 466–469
Indus-Kohistan 192, 261, 454
Ingau (Mo: Iŋgau, Kal.) 340, 348, 388
Innat-Fest (Ash.) 168
Iran, Iranier, iranisch 9 f., 14, 19 f., 50, 67, 73, 174–176, 178, 180, 187, 200, 219, (241), 252, 270, 286, 292 f., 295, 298, 305, 318 f., 339, 415, 423, 437, 445 f., 451, 454, 456, 458, 461, 466 bis 468, 470, 472
Irē (= Kultanlage, Kaf.) 118 f.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Ishkashmi 461
Ishkoman 187, 190, 192, 203, 241, 294 f., 413, 417, 466
Ishperi (Kultspeisen, Kho) 444
Ishtri-chal-nat (Kaf.) 148
Islam/Moslem, muslimisch 15, 18 f., 21 bis 26, 29, 32, 34, 36 f., 41, 45, 48–50, 56–58, 60, 66 f., 69, 79, 92 f., 95, 103, 105, 117, 148 f., 155, 158, 163, 170, 173, 178–185, 189, 195 f., 202, 204 f., 208, 215, 219, 222, 226, 228, 230, 235–238, 242–244, 247 f., 251, (254), 256, 260 bis 262, 266, 272, 275–277, 285 f., 289 f., 296, 303, 308 f., 313, 316-319, 321–323, 326–328, 332, 334 f., 337 f., 345, 356 f., 365, 367, 369, 383, 393 f., 396 f., 410, 416, 418, 423–425, 435 f., 439, 441 f., 446, 448–450, 454 f., 461–464, 467, 472 bis 476, 479, s. aus Ismailija, Schia und Sunna
Ismailija, Ismaeli/Ismaeliten 22, 40, 79, 181 f., 202–204, 234, 256, 261, 264, 270, 288, 319, 339, 357, 396, 418 f., 425, 440, 442, 446, 355, 472, 475
Ismail Khan 11
Israr-ud-Din 311, 413 f., 452
Istareik (= Jagdopfer, Kho) 427
Ištikavan (Kal.-Priester) 365
Itsa'utr (Vegetationsgotth. d. Ash.) 167

Jach/Jaç/„Zaz" (Kal.) a) Kshumai/Kushumai, b) deren Feengefolge s. auch Peri 341, 350, 360, 390, 393
Jadedi („Rekruten des Islams") 19
Jagd, Jäger, jägerisch 26, 38, 63, 84, 97, 102, (110), 161, 164, 170, 176 f., 181, 193, 207, 221–225, 238, 241, 243–250, 252, 256 f., 272, 283–285, 288, 290, 293, 302, 305, 312, 322 f., 331, 347 f., 352, 359, 369, 378, 381, 386, 390 f., 398, 416, 425–431, 436 f., 451, 458, 463, 466, 470, 475, 477
Jaiṇ, Jainkish/Jahain/Yekish 215, 234
Jain-yar 232
Jaipal 180, 454
Jajmani 418
Jalalabad 18, 20
Jalkot K II, 469
Jamach (Waig.dorf) 154
Jammu 23
Jamshed s. Azru Shamsher
Ja'qub ibn Laiṭ 179
Jarmáṣ s. Mitu
Jashtan/Jeshai (Hausgeisterchen d. Kho) 434 f., Jashtan dekeik 434,
Jast (Rang, Kaf.) 46, 94, 130 f., 143, 148, 239, 368, 378
Jehangiri = Swati
Jeini (Bu: Jeinī, Pras.), Dänik (Kat.) 61, 87, 101, 107, s. auch Dämon
Jensen, A. E. 379, 389
Jersu (Versammlungsplatz, Kal.) 352
Jesiden 337
Jestak (Mo: Jeṣṭak, Kal.) 333 f., 348 f., 351, 371, 375, 404, 432, Jestak-Brett 349, 364; Jestak-Pfeiler 363 Abb. 12, 404 Abb. 19, 432 f., s. auch Kshumai/Kushumai
Jestak-han (Sippenhaus d. Kal.) 335, 363 f., 373, 375, 381–383, 386, 390, 398, s. auch Sippenhaus
Jestan (= Teufel in Hundegestalt) 338
Jinimara (Jin-i-Mara?) s. Dogumrik 89
Jinn 219, 226, 285
Jirga, Jirgadar 239
Jīvarman 454
Johansen, U. 10, 437
Jones, S. 11, 13, 15, 19, 31, 32 f., 35 f., 39, 41 f., 44–46, 50, 116 f., 121, 128, 131, 150–162, 184, 330
Joshi-Fest (Mo: Jōši oder Zōši, Kal., Jilimǰust, Kho)/Frühlingsfest d. Kal. 329, 334, 347, 365, 388–391, 397
Junagr (hl. Stätte d. Kushumai, Kal.) 351
Jungmi (Priester d. Nagi Suchemi) 208
Jutchbut 268

Kabul 11, 33 f., 37, 75, 86, 118, 178 f., 180, 295, 418
Kabul-Fluß 32, 179, 452, 461, 473
Kabul-Shahi/Śāhi 468
„Kabylei" 469
Kachata, Kachati 258–260, 287, 439 (vgl. auch „Erster Pflüger" Shin.) 258–260, 287, 439
Kachin 478
Kachru, B. B. 20
Kafiren 18, 21, 25 f., 29–185, 202, 205, 213 f., 218, 228, 239, 249, 308, 314, 317 f., 326, 328, 330–332, 337, 341 f., 344 f., 348–350, 352, 356, 361, 365, 369, 378, 393–396, 414, 419, 421, 424, 436 f., 439 f., 442, 450 („Rote K."), 459, 461 bis 465, 468, 472 f., s. auch Nuristani
Kafirenharfe s. Harfe
Kafiri 19, 451
Kafiristan 11, 15, 18, 24, 26, 29–185, 465, 476
Kaghan-Tal 192
Kaglasht-Plateau 438
Kailas 478
Kalam (Swat-Kohistan) 417

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Kalash 15, 21, 23–26, 29, 36, 50, 53, 77, 80, 104 f., 113, 116, 143, 173, 185, 197, 213, 228, 262, 265 f., 305, 314, 325–415, 418 f., 421 f., 425, 432, 435 f., 443 f., 449 f., 452, 455, 457 f., 463, 472 f., 476
Kalasha K I u. II 20, 66, 325, 451
Kalashum- (= Waigal-) 152 f., 158
Kalb Brung Kapurdōno 86
Kalender 55, 71, 75, 94 f., 140–150, 158 bis 162, 164, 217, 260–271, 357, 369, (379–393), 449 f., Körperteilkalender 79
Kalkatak (Chitral) 425
Kam (= Sippe, Kho) 332
Kam(kafiren) 36, 45–47, 49, 65, 111, 121, 123, 183
Kamadeo (Kal.) 354
Kamdesh K I, 20, 36, 45, 57, 65, 80, 93, 98, 100, 108, 110, 114, 117, 121, 135, 142, 145, 166, 173, 464
Kamin, Krammin (Kaste, Shin.) 236 f., 318
Kamri (= Kshumai?)
Kamri-Paß K II, 188
Kamu (Kat.) 80
Kāñchudi(-Clan), Kanjuti (= Bur.) 296, 298 f.
Kandarisar (Bumboret, Kal.) 353 f., 400 (Abb. 15)
Kandia (Indus-Kohistan) 463, 469
Kaneash 43, 111, 120, 123, 144, 146, 148
Kanshit Turuk (Kaf.) 138 f.
Kantar kōt/Kantar amā/Kaantar (Clan-Haus, Waig.) 162
Kantiwo K I, 30, 37, 38, 69, 169, 170
Kanyawali 197
Kao Hsien-chih 298
Kaphesi (Kho-Dämon) 438
Karakorum 17, 20, 187, 191 f., 194, 217, 277, 291, 295, 299 f., 468 (K.-Paß)
Karambar-Paß 413
Kargha-Fluß 295
Karigutr (Vegetationsgotth. d. Ash.) 167
Karīm Khan 194
Karink (Kaf.) 139
Karora (Swat) 192
Karun 243
Karuta (Held d. Kaf.) 127
Kasawir (Mo: Kacaw'ir, Kat.)/Kacawower (= Jagdgott) 347; Kasawar 347 (Hirte, Kal.)
Kaschmir/Kashmir K II, 13, 17, 20–23, 67, 179, 187, 189, 192, 194–196, 201, 203, 267 f., 281, 295 f., 298, 300–302, 304, 309, 312–314, 454, 468 f., 470, 475
Kasem (Bu: kəzəm) (Sippengründer), Kasem-dari/Kuzum 51 f., 71 f., 128
Kashgar (Ostturkestan) 425, 453, 456
Kāshkār = alter Name für Chitral 453
Kashmiri 20, 188
Kaste(nsystem) 39, 195, 226 f., 236–238, 252, 257, 264, 278, 286, 289, 291, 313, 318, 321, 464, 475
Kati 24, 30 f., 33–48, 50 f., 53, 55, 61, 63, 66 f., 69, 71, 80, 82, 90–92, 94, 97, 107 f., 114, 117 f., 121, 123 f., 128–130, 136, 139, 142, 149, 168, 177, 183 f., 205, 396, 463, 464 f.
Kati K I, 19, 29, 30, 37, 358
Katoré 415, 417, 422, 425, 441, 457, 459
Kaukasus, Kaukasien 10, 292 f.
Kaurischnecke, Kaurikappe (Kal.) 113, 352, 374, 394, 401 (Abb. 16), 406, 407 (Abb. 22)
Kegal (Waig.dorf) 154, 159
Keiser, R. L. 36, 462
Kennion, R. L. 217, 247
Kentaur 295, 466
Kesar/Gesar/Kiser(-Sage) 78, 86, 213, 224, 269, 288, 300 f., 309 f.
Ketisch 195
Ketu 88
Khaiber (Hunza) 244
Khairullah 425
Khalatse 208, 216, 294
Khaltāro (Haramosh) 264, 284
Khanbari K II, 307 (Abb. 7)
Khangi (Hausgeist d. Kho) 433 f.
Kharoṣṭhī-Inschrift 314, 467
Khatlan (Kobadian) 456
Kho = Khowarsprecher/Chitrali 25 f., 41, 112, 185, 190, 325, 329, 338 f., 349, 413 bis 459, 464;
Khowar 16, 20, 25 f., 187, 283, 286, 332, 325, 338, 379, 388, 391, 416, 441, 451, 455
Khoda/Khudai (= Gott) 338, 341, 395
Khodja/Ḫoǧa 425
Khotan 176, 299, 305, 309, 468
Khushwaqt 457, Khushwaqté 415–417, 422, 425, 443, 457
Khyber-Paß 461
Kil-a Saruz-Fest (Kal.) 387, 390
Kime s. Kshumai
Kimito 279
Kirsch, A. T. 478
Kiser s. Kesar
Kishanganga 188 f., 192, 296
Kisljakov, N. A. 421
Klimburg, M. 11, 13, 15, 31, 35, 50, 89, 96, 106, 108, 115–119, 125–128, 162 bis 173, 330, 363, 376
Klimov, G. A. 19, 190
Knight, E. F. 194 f.

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Knochen 173, 212, 215, 224, 234, 246 f., 262, 280, 427, 431, 447
Kobadian 456
Kodakan (Krankh.-Dämon d. Kho) 438
Körperteilkalender s. Kalender
Kohistan, Kohistani 20, 188, 192, 316, 454, 463, 469 f.
Kollektivgrab/Totenhaus 215, 233 f., 235 (Totenturm), 254, 255, 316–318, 455, 459, 474
Kopfjagd 93, (164), 170, (172), 459, s. auch Trophäenjagd
Koppers, W. 85
Korobkova, G. F. 466
Kosambi, D. D. 464
Kot, kōṭ 215, 236, s. auch Dorfburg
Kota-Gal (Ash.) K I, 165
Krähe 221, 223, 247, 372 f., 376, 387
Krakal (Kal.) 344, 354
Kretimun-Panao (165), 166 f.
Kristiansen, K. 34, 42, 46, 140, 142, 145 f., 148
Krumai s. Kshumai
Kshumai/Kushumai (Mo: Kuṣumāī, Kat.)/ Kime (Bu: Kimē, Pras./Koomye (?)/ Krumai/Kamri/Jach (Kal.) 53 f., 58, 81, 90, 97, 111–114, 130 f., 181, 348, 352, 356 f., 360, 362, 380, 387, 395, 411
Kshibere (Bu, Mo: Kṣebeře) 80, 83
Ktiwi 97
Küngguri(baum) 68, 120
Külüra-Esperegra s. Esperegra
Kuh s. Rind
Kulatan (Ash.) K I, 163, 165 f., 167
„Kultisches Königtum" 191, 226, 239 bis 245, 258, 291, 293, 318
Kulum/Kulam-Tal (West-Kati) K I, 30, 37
Kunar- = Chitral- = Mastuj- = Yarkhun-Fluß K I u. II, 19 f., 22, 143, 180, 189, 302, 314, 325, 395, 413 f., 450, 454 f., 457, 466, 473
Kundatbaum 68, 120
Kunisht K I, 93, 326
Kushana 136, 179, 296, 317, 471
Kushteki (Bu: Kštöki, Kat.; Ušūt, Pras.) K I, 50, 52, 69, 76, 79, 82, 85, 117, 149, 183, 345
Kushumai s. Kshumai
Kussmaul, F. 461
Kuzum s. Kasem
Kyadarakh/Kădărăkh (böse Geister d. Kho) 435

Ladakh 20, 188 f., 202, 204 f., 207, 253, 280, 288, 294, 300, 302, 313 f., 394, 474
Ladoshi 354, 393
Laghman/Lamghān/Langhān 19 f., 32, 179 f.
Lalitaditya 300, 470 (L.-Muktāpīḍa) 300, 470
Lalüsho 227
Lamaismus, lamaistisch 95, 202, 204–206
Lāmāndy (Pash.-Gotth.) 462
Lambardar 230 f.
Landwirtschaft s. Ackerbau
Lassen, C. 174
Laufer, B. 298
Laurowān 462
Lawarai-Paß K II, 329, 413
Lazoro 83
Leach, L. R. 478
Leh 188, 196
Leitner, G. W. 19, 22 f., 36, 187, 189, 195, 219, 221 f., 226, 228 f., 236, 239 f., 247, 251, 261, 266 f., 276, 283, 294, 328, 419, 423
Lentz, W. 13, 29, 55, 70, 79, 89, 95, 117, 140 f., 149, 158 f., 162, 175 f., 180, 184, 216 f., 247, 261, 357, 449, 462.
Lepcha 305
Lévi, M. S. 198, 200, 254, 295
Levirat 228
Levy, M. 129
Lhabdak 227
Lha-mo (= Gotth. i. Da) 206, 315
Lha-mo (= Brokpa-Heiligtum) 224
Li s. Khotan
Linden-Museum Stuttgart 332
Lineage 44–46, 153, 155, 159, s. auch Clan, Sippe
Lingam 201, 313, Lingam-Yoni 317
Litvinskij, B. A. 10, 12, 213, 293–295, 305, 461, 466
Lockhart, W. S. A. 33, 115 f., 131
Löffler, R. 197, 236, 286
„Löwenkönig" 207
„Löwenpfeiler" 458, s. Chitrali-Haus, Sherothun
Logartal 37
Lohuizen-de Leeuw, J. E. 179 f.
Lorimer, D. L. R. 12 f., 22 f., 25, 77 f., 86, 187, 190 f., 196 f., 215 f., 219–221, 224 bis 226, 229, 240, 242, 244, 246–249, 260 f., 265, 268, 272 f., 275 f., 279, 282, 286–288, 290, 293, 301, 308–310, 319, 321
Lorimer, E. O. 196, 220
Lu (Bu: Lū = Gott), Lunang (Bu: Lū-Nang, Pras.)/Nang (?) 58, 68, 74–76, 101, 108, 111, 439
Lutdeh s. Bagramatal
Lutkari-Panao 166, 168

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Lutkuh K II, 325, 418, 421, 440, 446, 453, 455, 457, 468
Luzu (Bu: (Lūžū = Götter, Pras.) 57

Machnopa s. Minaro
Machulpa 257, 444, s. auch „Erster Pflüger"
Mādi (= Fee des Nanga Parbat) 220
Madūr Baresing 269
Mahandeu (Mo: Mahand'ēu)/Mahandeo (Kal., vgl. Mon/Mandi) 340, 342, 344 f., 348, 356 f., 359, 384, 386, 388–394, 403
Mahandeu-dur 390
Mahā(n)deva, Mānde 83, 89 (Bu: Māndi)
Mais 48, 62, 151, 193, 331, 388, 477
Maiyā 13, 20, 463
Majam (Bashgal) 346
Maje-Gal K I, 169
Maka (Bu: Makā) „großes" u. „kleines" M., 69
Makarapura 69, 198
Makedonisch 18, 33, 174
Malek-Panao 167
Malik 242
Malosh (Heiligtum, Kal.) 349, 361 f., 384, 403 (Abb. 18)
Malov, S. E. 443
Māmu („Mutterbruder", Shin.) 207
Mandagal K I, 20, 46, 123
Mandanjau/Māndanǰau (Friedhof, Kal.) 364
Mandēde-mandeshin/Yandring (Anruf d. Götter) 207, 315
Mandi s. Mon
Mangsrong-mang-btsan 298
Manichäismus 79, 357, 342, 472
Mansarovar (hl. See der Hindu)
Māra 72 f., 180, 181
Mara s. Imra
Mara, Bruder von Tangial und Shub 139
Maraini, F. 327, 330, 394, 419, 424, 427, 454
Maramalik/Miramalik 58, 67, 72, 137, 139
Mara wat (Heiligtum, Waig.) 152
Marco Polo 302
Mariam 429
Markhor s. Wildziege
Markwart, J. 294
Marnma-Fest (Kaf.) 105, 139, 145
Maró 212
Marsh, H. C. 195
Marshar 379
Masen 347
Massing 259, s. auch Kachata
Masson, Ch. 88 f., 137, 214, 356
Mastuj K II, 416–418, 420, 424, 431, 439, 453 f., 467 f.
Maulbeeren 193, 250, 332, 352, 372, 374, 389, 426, 450
Marvon/Munvon-Fest (Kaf.) 145
Mata (= Lineage, Waig.)
Matriarchat 305
Matrilinear 44 f.
Mayan s. *Torwali*
Mayaro (Edelwild wie Ibex u. Markhor) 217 f., 221 f., 243, 246, 249–251, 252 f., 263, 283, 447
Méelgus (= Bilas, Bur.) 285
Megalith 292, 304 f., 316 f., 397, 477, 478
Mehl 71, 74, 76, 82 f., 115, 132, 146, 207, 231, 233–235, 262, 270, 287, 349, 351, 371 f., 375, 382, 392, 429, 433, 441, 443 (Pathak dik); Mehlmalerei 266, 449; Mehlsieb 132, 145
„Mehlburg" 83, 102, 108, s. auch Burg
Mehtar (Fürstentitel v. Chitral) 417, 423, 425
Menhir 71, 233, 316, 317
Menstruationshaus/Seklusionshaus/Mo: Pšoř, Kat./Dibu (Dūbū), Pras./Bu: Pəṣaṣīəməl, Pras./Bashali, Baš'āli, Kal. (56), 104 f., 133, 139, 145, 228, 330
Mergi/Mirgej (Krankheitsdämon d. Kho.) 438
Mer Zury (Feentöchter d. Kho) 424
Michdesh (= „Mittlere Welt", Kaf.) 52
Midas 242, 471
Mihirakula 312
Milarimun-Panao 167
Milch 48, 57, 68, 75 f., 78, 98–101, 133, 141, 149, 164 f., 170, 207, 218, 220, 223 f. (Milchsee), 329 (Adoption), 246, 250, 274, 277, 280 (Milchtal), 310, 321, 338 (Milchsee), 349, 371 f., 387–390, 392, 416, 429 f., 434, 444
Biestmilch 76, 250, 433
Milchbrüderschaft s. Shirmush
Milgamok (Ort d. Weltschöpfung, Dard.) 214
Minaro/Machnopa (= Darden von Ladakh) 205–207, 209, 250, 257, 314
Minorsky, V. 301
Mir (Königstitel v. Hunza) 190, 240
Mir (Rangbezeichn., Kaf.) 46, 93, 121, 131
Mirza Haidar 303, 312, 474
Mirza Kachat/Katchat 213, 260, 321, 439
Mirza Khan 203
Mirza Ghufran = Mohammad Ghufran, Mirza
Mitanni 465
Mithraskult 175
Mittelasien 9, 103, 200, 235, 252, 293, 318 f., 466

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Mittwinterfest 142 f., 262, 284, s. auch Chaumos
Mitū, Mití (Opferpriester der Rui) 273 bis 276, vgl. Phanís/Jarmás (Bur.)
Miyo Chai s. Nur Bakhsh
Mleccha 300 f.
mNa'ris 313
Moghul 286, 415, 425
Moghulistan 303, 317, 415, 474
Mohammad Ghufran, Mirza 235, 303, 312, 424, 452, 454, 456
Mohtāram Shah 423–425
Mon (= ind. Bevölkerungsgruppe) 302
Mōn/Mandi/Moni 51, 54, 59, 62–64, 78, 80–89, 91, 102, 106, 108, 110, 113, 127, 142, 180, 185, 344 f., 357
Mond 207, s. auch Sonne u. M.
Mondfinsternis 422
Mongolen, Mongolenreich 9, 303, 452, 455, 474
Moraigal (Waig.) 152
Morgenstierne, G. 9, 11, 13, 19 f., 23, 27, 29 f., 33–35, 41–46, 48, 50, 53 f., 57, 61–67, 72, 74, 80, 82 f., 86, 89–105, 107–113, 119 f., 122, 128–130, 138, 140, 142, 152, 155, 158, 163, 166, 172, 174, 181 f., 188, 205, 302, 312, 314, 325–329, 331 f., 334, 341, 343–345, 347–350, 352, 356, 358 f., 361 f., 365, 369 f., 372–374, 378, 388, 390, 414, 419, 438, 451, 461, 473
Moslem s. Islam
Mos Samarran Ken (Teil e. Steinmonuments in Bagrot) 233
Motamedi = Motamidi, A. A. 34, 39, 59, 89, 91 f., 95, 99 f., 103, 105, 115 f., 118, 125 f., 128 f., 153, 159
Much Junjuri (Fee) 424
Mühle s. Wassermühle
Mühlmann, W. E. 313, 478
Müller, K. E. 337
Müller-Stellrecht, I. 12, 25, 187, 190 f., 195, 197, 217 f., 221, 226, 229, 237–240, 242–246, 250, 252 f., 255–262, 264–272, 276, 279, 284, 286–288, 293 f., 310, 319, 321, 354, 356, 379 f., 394, 450
Münd 125, 127
Muldesh (Waigaldorf) 154
Mulkho K II, 418, 424, 439, 452–456, 458, 470
Mulkum 209, s. auch Murkhum
Múmmō (Ehrentitel, Lad.) 207
Mummuni (Dardfürst) 207
Mun (= „Götterfels", Ash.)
Munawar Khan 463
Mundoo 172, s. auch Trommel
Munjān, *Munji* 35, 39, 41, 49, 181, 461, 463
Munjem Malik (Bu: Munǰəm Malik) 62, 68, 71, 75–79, 106
Munzilo-Fest (Kaf.) 148
Murghatipi/Murghatiki/„Vogelfee" 437
Murkhum/Murkum 114, 210 f., 232 f., 310, 322
Murmeltier 282, 309, 331
Murtasar Khan 232
Muskotuk = Kshibere
Mustagh-Paß K II, 468
Mut'a („Ehe auf Zeit") 310
Mutikumun-Panao 167

Nāga 209
Nagé (Sippenname) 209
Nagi Suchemi 208 f.
Nagir/Nager K II, 189–191, 194, 203 f., 215, 239 f., 242, 259, 261, 265, 282, 286, 311, 319, 456, 469
Nagishi-Berg 208
Nahang (Drache, Kho) 439
Nakara 162, 165, 167, 170, K I
Naltar (Hunza) 197
Nang s. Lu, Lunang
Nang (Riese d. Kho) 439
Nanga Dehar 342, s. auch Schamane
Nangairo-Gesang, Nangairo-Nacht (Kal.) 355, 384, 386, 410, 412
Nanga Parbat/Diāmir 17, 220 f., 223, 236, 279, 469
Nangini (= Feenanrede) 430
Nangi-Wutr 101 f., 109
Nao, Nauk (?) (Kafirenenklave in Munjan) 41
Naron 211
Narsat 425
Nasir-i Khusraw/Nāṣir-i Ḫosrau 10, 79, 440, 446
Nasir-ul-Mulk 452
Naswar 254, 427
Natak s. Pedä
Nativismus, nativistisch 313, 397, 470
Naugam (Astor-Tal) 208 f.
Naupūr 198–200, 309
Naurōz-Fest/Neujahrsfest 169, 173, 261, 270, 279, 446, 448 f.
Nazim Khan, M. (Mir von Hunza) 190, 240
Nebesky-Wojkowitz, R. de 305
Nechin-Gal K I, 46
Negmatov, N. N. 176
Nepal 78, 304
Neubauer, H. F. 39, 91
Neujahrsfest s. Giche bzw. Nauroz
Newton, D. 136

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Nilone-Fest (Kaf.) 147
Nilu-Fest, Nilon-Fest (Kaf.) 148
Nimga-ga 105
Ningalami-Grangali 20
Nirmali (Mo: Nirma'lī, Kat.)/Nurmali/Nirmik/Shuwe (Bu: Ṣuwē)/auch Dezālik (Kal.) 58, 67, 97 f., 103–105, 349
Nisheigrom K I, 151, 153–155, 158–161, 184
Nizam-ul-Mulk 423, 441
Nokhtshi-wow (= Shawan v. Besti) 430
Nong/Züzum (Bu: Züzum) 54, 58, 75, 82, 99, 101 f., 106, 109
Nōz-Fest/Wintersonnenwende (Dard.) 264–268
Nur Bakhsh/Miyo Chai 242
Nur Bakhsh (= Sekte) 203
Nuristan, Nuristani 12, 19, 23 f., 30, 34 bis 40, 89–91, 135, 153, 158 f., 193, 302, 345, 394, 414, 469, 470, 473
Nuristani, M. A. 34 f., 116, 128, 184
Nuristani, Y. 34
Nur Wali 235
Nußbaum, Nüsse 92, 100, 102, 123, 146, 151, 167, 193, 210, 242, 250, 255, 268, 270, 330, 332, 352, 372, 374 f., 380, 382, 384, 389, s. auch Walnuß(baum)

O'Brien, D. J. T. 416
Obayashi, T. 317
Österreichische Haramosh-Expedition 1958 232
Österreichische Himalaya-Gesellschaft 12
Ojor-Tal 325
Oldenburg, S. F. 443
Olufsen, O. 40
On-jesta-mosh/Oshnirudak s. die „reinen Knaben"
Opferpriester s. Priester
Opkulu s. Bagisht
Oshniru („rein", Kho) 367
Ostturkestan 192, 282, 300, 307, 310, 425, 442 f., 447, 454, 474

Padmasambhava 200, 471, 472
Pādukā 198, 307
Päči/Wäči/Paži/Pyechi (Bu: Pyečī) 103, 127
Päčog/Pachag (Bu: Pyčeg) 106
Päzgum/Kusum (Bu: Pəzgim; Ahnherr Kəzəm) 127 f.
Paffen, K.-H., W. Pillewizer, H. J. Schneider 191
Pahlawa, Parther 88
Paidagarau/Paidagorak (zu Dezau = „Schöpfer") 431, 350
Pairika s. Peri
Pakhtōrīdīnī 454
Pakistan, Pakistani, pakistanisch 10 f., 13, 21, 189, 192, 196, 203, 326 f., 330, 337, 413 f., 443
Pakli (Hazara District) 238
Palas (Tal zum Indus) 469
Pălar 359
Palawanende 344
Palwal, A. R. 26, 32, 35 f., 41–46, 49, 57 f., 66, 82 f., 90 f., 97, 99–101, 104 f., 109 f., 114–116, 122–124, 130, 134–140, 163, 169, 329 f., 382, 392 f.
Pamir 158, 213, 294
Pamiriranier 414, 435, 451
Pamirtadschiken/Bergtadschiken 10, 21, 236, 261, 293, 443, 461
Panao, Panu (Gottheit, Ash.) 166 f.
Pāndād 461
Pāndava-Brüder 110
Paneu (Mo: Pāṇeu, Kat.) 58, 98, 110 f., 140
Panjabi/Punjabi 20
Panjkora 19
Panjshir-Tal 78, 178, 461
Pano 91
Pano (= böser Geist) 110
Papala 167 f.
Parachi 461
Paradik-Brüder, Paradé, Parron 110
Parihāsapura-Stupa 201
Pariting 225 s. Peri
Parri (Felsnasen, Kho) 445
Partir (Schattenform nach d. Tode, Kaf.) 137
Parun s. Prasun
Pārvāti 102
Paschtunen/Pashtunen/Pathanen 19 f., 22 f., 35, 40 f., 45, 203, 226, 237, 303, 414, 416, 417, 442, 450, 461, 463, 475 f.
Pashto 13, 20, 188, 325, K I u. II
Pashai 20, 462, 476, K I
Pashai 21, 29, 41, 53, 177 f., 187, 461 f.
Pashni/Peshni (Bu: Pyešnī, Pras.) -Clan 125
Pashki 123, s. auch Schamane
Pashki/Pushkigrom (Bu: Uṣüt, Pras.) K I, 49, 81, 120, 127, 149
Pashu/Paśuu (Bur.)/Paśoo/„Seher", Rui-Jäger 273 f., 275, 285
Passamun-Panao/Pasmun-Panao 167 f., 170
Patan (Indus-Kohistan) 463
Patilo-Fest (Kaf.) 65, 146 f.
Patrilinear 44, 153, Patrilineage 286, 332
Patul-dari 152, 153
Pawajhow/Pawazhow (Amt des Opferschlächters, Kal.) 367

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Pech s. Prasun
Pedā/Pod'ā/Pödé/Pedei/Natak (Bu: Pədē), Pedä-Clan 74, 96, 127
Pedämünd/Pede Kushte (Bu: Pədē-Münd, Pədē-Kuštē) 53, 74, 125, 127
Pegailea/Pogelya (Bu: Pəgailya) 127
Pegaileamünd 88, 127
Peri/Perian/„Fee" 60 f., 65 f., 73, 81, 130, 212, 219–222, 224 f., 234, 239, 241–243, 246–248, 251, 255 f., 259, 262, 272–274, 278–280, 282–284, 290, 321, 338, 345, 352, 359, 363, 367, 377, 389 f., 421–433, 435 f., 438, 441–444, 451, 458 f., 479, s. auch Suchi
Perichon/Pirichon: Pirichun/Peri-Khan (Kho)/Bakhshi (Ostturk.) (Dämonen- u. Krankheitsaustreiber) 322, 441–443
Perinta/Prainta (= Waigaldorf) 154
Perizhuni 443
Petech, L. 294, 298, 312
Pfeil 62 f., 74 f., 80, 82 f., 90, 98 f., 110, 133, 147, 207, 241, 342, 344, 374, 382, Pfeil-Orakel 123, 133
Pferd 18, 39, 70 f., 78, 84, 86 f., 132, 136, 177, 193, 211 (Taiban), 218, 241 f., (250), 251 f., 260, 295, 317, 330, 339, 343 (Abb. 10), 354, 357, 362, 377, 386, 411, 416, 421, 430, 437, 445
Pferdefutter s. Hushak
Pflüger s. „Erster Pflüger"
Phalura/Palula/Palola/Dangarik/Dangarikwar 20, 188, 302, 314, 325, 414
Phanís/Jarmás 273, 285, s. auch Mitū
Phatakdik-Fest/Sal Ghareik (Kho) 449, Phatak dik = „Mehlstäuben" 443, Fatakin/Pathakin/Phatakin (= würdiger Mann) 256, 443, s. auch Mehl
Pherutis (Fee) 433
Phrom-Ge-sar 300 f.
Phurudi (Tangir) 321 (Abb. 9)
Phut 247, s. auch Dämon
Phutu (Dämonen) 225
Pindik-Fest (Kho) 433, 450
Pir 439 f.
Pisarčik, A. K. 421
Pitigul K I, 46
Platane/Chenar 255, 344, 434
Plinius 19, 294
Plossa-/Pulismanu(?)-Panao 167
Pokal/Ürei/Ro, Silberpokal 86, 165, 171, 468
Political Agent 17, 189, 195
Poljak, A. A. 36
Polo 90, 92 f., 242, 249, 267–269, 271, 277, 416
P'o-lū 296, 298 f., 301, s. auch Bolor
Poluknalai 167 f.
Polyandrie 228, 305
Polygynie 228, 333
„Pontische Wanderung" 305
Porada, E. 292
Porǰiga (Bu: Pərǰiga) 114
Poshuk/Požut (Bu: Puẓut) 89, 106
Praba 337, 340, 345–347, 362, 392
Prabal-un-grunrer 362
Präna (= Schutzgeist, Přāṇā, Waig.) 153
Prag de tun (Waig.) 152, s. Diŋastun
Prakde 168
Prasun/Parun (Bu: Prasun, Kat./Wasi, Pras.) 15 f., 24, 30 f., 34 f., 37, 45, 48 bis 51, 53, 56, 59, 61, 63, 66–69, 71, 74–77, 79–82, 84, 89, 91 f., 94, 96–99, 103–105, 107–109, 112–115, 117–120, 122–124, 128 f., 132, 139 f., 142, 149, 152 f., 163, 177, 181, 183 f., 197, 345, 465, 470, 472, 473, 479
Prasun/Parun/Pech (= Fluß) K I, 30, 58, 68 f., 111, 150, 163, 170
Prasun 19, 29, 30
Priester 33, 43 f., 46, 50, 58, 70, 74, 83, 99, 101, 108, 118 f., 120–134, 136, 141, 143, 145, 153, 162, 168, 183 f., 206, 208 bis 211, 227, 238, 258 f., 276, 315, 318 f., 321, 337, 355, 365, 367 f., 395, 410
Pronz (Bu: Śeč) K I, 82, 85, 87, 88, 94, 96, 115, 119, 125, 149
Proto-Śarada-Schrift 198, 295
Pru-Fest (Přū)/Prun Labre (Kal.) 345, 392 f.
Psag (Bu: Psag = Prasun-Sippe) 103
Pshé s. Pshur
Pshur/Pashki/Pshara, Ash. (Bu: Paşki, Pras.) 120, 122 f., 130 f., 133, 142–144, 146 f., 168, 276, 365, 441, s. auch Schamane
Ptolomäus 294, 299
Pul-Fest 347, 368, 372
Punyal K II, 197 f., 203, 233–235, 241, 255 f., 258, 264 f., 268 f., 272, 275, 283, 294, 316–319, 322, 394, 416, 450, 455
Pu-ur-Fest 392
Purron-Brüder 110
Pushashi/Poshashi s. Disani, aber auch Nirmali (Bu: Pəşaşī, Pras.)

Qalamdar 436, 439, Q.-bohtini boht 436
Qáqan 463

Rachi/Rāçhi (= Schutzfee) 220–224, 246 bis 249, 277 f., 281, 308, 310, 315, 321
Rachimov, M. R. 257
Rahbar Hassan 11, 232
Rahistan Praba 346
Rahu/Rāhu 88, 214

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Rain/Rayin (Mulkho) 454
Raisa-Dynastie (Ra'īs) 240, 242, 318, 424 bis 426, 441, 455–457, s. auch Shah Rais
Rajatarangini 207, 300 f.
Raja Wai/Vai 333, 342, 348, 366, 388
Rajputen 85 f., 179
Rakaposhi 220
Rakshasi/Rākṣasī 308 f., 315, 321 f.
Ramakul, Ramakulé 235
Ramgal (West-Kati) K I, 30, 37 f., 49
Ramon, Ramun 348
Ranov, V. A. 466
Rashoo ai Yudaini 245, s. auch Trommel
Ratash, Ratasho 224 f., 243 f., 280
Rathjens, C. 38
Rato-(= Chili-)Zeremonie, Rato-Stein 232 f.
Raverty, H. G. 18, 41, 121 f., 129, 146
Regenbogen 94, 285, 422, 452
„Rein" – „unrein" 56, 61, 66, 98, 100, 104, 121, 124, 129, 133–135, 142, 147, 153, 163, 212, 216–221, 223, 226 f., 229 f., 231, 233, 238, 245 f., 250, 251, 253–256, 258, 267, 271, 276, 278 f., 281, 286, 291, 318, 333, 335 f., 339, 345, 347, 350, 354 f., 359, 364 f., 367–372, 375, 377, 379 f., 382–389, 420 f., 426 f., 429, 431, 433, 441, 446 f., 464, 479
die „reinen Knaben"/On-jesta-mosh (Kal.)/Oshnirudak (Kho) 335, 337, 354 f., 367 f., 383, 385 f., 390, 396, 410 bis 412
Reiterstatue 39, 136, 317, 377
Rejsner, I. M. 45, 203, 239, 477
Reshun 325
Rezitationspriester s. Priester
Ṛgveda 72, 175
Rhyton 295, 466
Ribbach, S. H. 249, 261
Rich (= Tal und Fluß in Chitral) 452, 455, 469
Riese s. Dämon
Rind/Kuh/Ochse etc. 18, 38 f., 43, 48, 64, 68–71, 74 f., 87, 92, 106 f., 110 f., 132 f., 146, 151, 164 f., 177, 189, 193, 206, 208 f., 211, 218, 223, 237 f., 241, 250, 252 f., 266, 273, 283, 291, 311, 313 f., s. auch Stier; Rindertabu 237 f., 252, 290, 311, 313, 314, 431
Rites de passage 43, 205, 374–378, 446 bis 449
Ro s. Pokal
Robertson, G. S. 15, 30 f., 33, 36–47, 49 bis 53, 55, 58–60, 62–71, 73 f., 79–81, 84, 89 f., 92–94, 96–102, 104–118, 120 bis 125, 128–148, 150, 157, 166, 173, 182 f., 302, 328, 342 f., 347, 349, 419, 437, 465
Römer, W. 38
Rogi („das Glück" in der Schöpfungsmythe, Dard.) 214
Roigundik 355, 368, 378, 384 f.
Roiss, H. 12
Roiz, G. 32
Romodin, U. A. 19, 32 f., 37, 88, 214
Rondu 188, 197, 205, 227 f., 467–469
Rono 237, 264, 426
Rosenfield, J. M. 136, 317
Rosenstiel, K. v. 38
Rowland, B. 176
Ru 434
Rudra 83
Rüshen (Bauern, Lad.) 227
Rüzmet/Gàrgyút (Lad.) 227 f.
Rui/Rū.i (Hexen) 272–275, 285, 310, 436
Rumbur K I, 326 f., 329, 333 f., 339–345, 347, 350, 352 f., 355, 359, 376, 379, 388 f., 391–393

Saatfest, Saatzeremonie 261–263, 268 bis 270, 354 f., 388, 393, 449
Sabdak (Balti-Schutzgeist) 224
Śad-ku-la 312, s. auch „Wilde Männer"
Sahib Nagīm 420
Sajigor (Mo: Saǰig'or, Kal.) 340–344, 347, 364, 389, 391, 393 f.
Sajigor-dur 364
Sajjid 202, 237
Saken, sakisch 295, 466
Sal Ghareik s. Phatakdik-Fest
Salzhandel 49, 181
Samad, A. 329
Sambalgras 270
Sami 92
Saṃjñin 308
Sanglechi 461
Sanjü/Sanji/Saranji/Sülmech (Mo: Sānǰū, Kat., Bu: Sülmöč, Pras.) 58, 92, 94–97, 106, 127
Sanowkun-Zeremonie (Kaf.) 143
Sanskrit 198, 201, 219, 220, 295, 308, 312, 313, 334, 438
Sanu 92, 95
Saradanz 347
Saramun-Panao 166
Saranji 58, 92, s. auch Sanjü
Sarbarahu und Buduski (Talgottheiten, Kho) 424
Sargin, Sargin-Gilit (Gilgit?) 296
Sarikol-Tal 192
Sarim Beg 379
Sarsuchāĭken 359, 390
Sasaniden 179

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Sassi (Haramosh-Tal) 232
Sau 20
Satpura 280
Sbal-ti 229, s. Baltistan
Scarcia, G. 18, 29, 32, 79
Schachermeyr 292
Schaeder, H. H. 181
Schäfer, A. 71, 117, 162
Schaf, Lamm 48, 104, 107, 113, 132 f., 151, 193, 235, 241, 249, 250 f., 266 f., 292, 331, 349, 370 f., 384–386, 412, s. auch Widder
Schamanismus, Schamane, Trance-Priester/Pshur, Kat./Pashki, Pras./Wřēāř, Del, Waig./Pshara, Ash./Daiyal, Shin./Bitan, Bur./Pshé, Dehar, Kal./Pshé, Betan, Kho 12, 40, 65, 98, 122, 125, 191, 205 f., 221, 224, 238, 244, 252, 257, 270, 274–283, 290 f., 305, 308, 310, 322, 337, 342, 348, 353 f., 358, 365 f., 378, 395, 423, 440 f., 443, 451
Scheibe, A. 31, 37, 48, 163, 176 f., 476
Schelle s. Glocke
Schia, Schiiten, schiitisch 22 f., 103, 203 f., 270, 281, 310, 319
Schimmel, A. 33
Schlange 62, 73 f., 88, 127, 221, 339, 431, 434 (s. „Khangi"), 439
Schmelzbutter/Ghi 58, 65, 74, 84, 95, 132, 136, 142, 144, (151), 161, 207, 217, 231, 235, 241, 246, 250 (Shiridup), 266, 277, 331, 392, 429, 433, 441, 443
Schmied 76, 83, 153, 227, 232, 270, 286
Schmitt, E. 197
Schneeleopard 331, 334, 352, 358, 378
Schnitzer, Schnitzerei, Schnitzbrett, -pfeiler 68–70, 80, 103, 115–117, 126 (Abb. 1), 136, 153, 172, 318, 320 (Abb. 9), 321, 330, 349–351 (Abb. 11), 361–363 (Abb. 12), 364, 371, 376 (Abb. 13), 378, 402–405 (Abb. 17–20), 408 f. (Abb. 23, 24), s. auch unter Jestak, Dezalik, Sanjü, Disani
Schomberg, R. C. F. 135, 187, 194, 196, 200, 213, 228, 236, 240, 245, 266, 272 f., 290, 327, 329, 331–333, 336, 341–348, 350, 352–354, 359, 361 f., 364 f., 367, 370 f., 375–377, 379, 388–393, 414, 419, 422–424, 427-431, 435, 441, 450 f.
„Schwarze Messe" 272, 274
Schweinfurth, U. 192
Séance 122, 277–281, 283, 305, 322, 365 f.
See/Teich/Bergsee 52–54, 71, 74 f., 87, 97, 101, 106 f., 109, 112 f., 115, 133, 138, 164 f., 220, 223 f. (Milchsee), 280 (Milchteich), 336, 359 f., 429, 439, 440
Seele 66, 76, 98, 110, 134, 137, 139 f., 222, 249, 278, 285, 319, 338 f., 341, 350, 358, 377, 380, 410, 432, 434, s. auch Bhut
„Seelentier", „Seelenvogel" 76 f., 110, 140, 273
Seide 74, 99, 229
Seitú (Feldhüter, Bagrot) 239
Seydack 33
Shāhi(-Dynastie) 179, 180, 454
Shah Jinali-Tal (Chitral) 428
Shah Mahmud Rais 425
Shah Muhterim s. Mohtāram
Shahnameh 241
Shah Nadir 455, s. auch Raisa-Dynastie
Shah Rais 203, 235, 240, 242, 318, 441, 456, 458, s. auch Raisa-Dynastie
Shakerakatai (= Pfosten m. Töterkerben) 171
Shalak-Shah 333
Shamīlān 301
Shamshér 202, 241
Shams-ud-Din 456
Shandur-Paß K II, 192, 413, 467
Shang-mi s. Chü-wei
Sharakat Nawai 346
Shastri, M. S. K. 198, 295
Shaw, R. B. 188, 196, 205 f., 227, 257, 314 f.
Shawalo-Weide (Kal.) 356
Shahzada Hussam-ul-Mulk s. Hussam-ul-Mulk
Shawan („Herrin des Tales", Kho) 423, 425–430, 458
Sheikh Abdullah Khan s. Azar
Shenteri 463
Sherothun/Sher-o-toon/„Löwenpfeiler"/Shirotun („Milchpfeiler") 421, 432 f., s. Chitrali-Haus
Sherpa 78
Sherring, C. A. 304 f.
Shidi (Chitral) 441
Shigar 241
Shigar-Shingo-Gebiet K II, 188–190, 469
Shiknān 455
Shil s. Eisenkugel
Shilarigajar-Fest (Ash.) 166
Shiltas (Chilās?) 301
Shin (= „Kaste") 187, 189, 202, 236 bis 239, 252, 257, 259, 262, 270, 278, 290 f., 293, 311, 313, 315, 318, 322, 360
Shina 20–22, 187 f., 190–192, 197, 202, 207 f., 214, 219, 221, 228, 252 f., 268, 276 f., 282–284, 286 f., 292, 302, 321, 336, 414, 417, 451, 455, 463
Shinaki 316
Shinasprecher 15, 21 f., 25 f., 114, 187 bis 285, 289–323, 336, 366 f., 393 f., 397, 423, 447, 464

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Shingesta (= Ehrenstuhl) s. Stuhl
Shingmou/„Hörneraltar" (Mo: Ṣiŋmōu, Kal.) 362, 389–391
Shinjik/Tshentjik (Anrufung d. Talherrin, Kho) 427
Shinkari (= Täler am Indusquerlauf) 201
Shino Bazono s. Bazono-Fest
Shirbachan 206
Shiri (= Tausendfüßler, Stallgeist d. Kho) 434
Shiri Badat 200, 240–244, 252, 262, 265, 268 f., 284, 380
Shiri Bagertham/Shri Bagertham/Shiri Barai Bagertham 233, 240, 242 f., 259, 262 f., 265, 268 f.
Shiridup 250
Shiring-mo 206, 315
Shirmush/Milchbrüderschaft (Kho) 416 f., 420, 457
Shishi-Tal K I, 325, 389, 414, 418, 420
Shkorigul K I, 90, 112
Shogor (Lutkuh) 424
Shom de s. Wushum
Shōn Gukūr 279
Showan, Shownan 424, s. Shawan
Shri Bai 209
Shtiwe (Bu: Iṣtewi, Kat., Ṣupū, Pras.) 49, 51, 71, 75, 82, 89, 94, 100, 103, 106, 119, 125, 127, 149
Shugnan 301, 468
Shuja-ul-Mulk 419
Shumashti 20
Shurala (Kal.) 346
Shura Verin s. Varin
Shusholikish („Wetterhexe", Bur.) 285
Shut s. Zhuwut
Shuwe s. Nirmali
Shyock/Shyok K II, 469
Sibirien, sibirisch 53, 122, 276 f., 279
Siiger, H. 11 f., 37, 122, 153, 173, 305, 325, 329 f., 332–337, 340–342, 344 f., 347–350, 353, 358, 360–367, 369, 371, 374 f., 379, 388–392, 394, 397
Sikh 14, 23, 189, 194, 204, 296, 457
Silber-, silbern 74, 82 f., 86, 99, 104, 112, 165, 171, 246, 269, 310, 360, 468
Sili-Thali/Seelo-ai-thali 229 f., 316
Sinakar (Dorffestung in Bagrot) 236
Singal (Punyal) 235
Sinkiang 192, 443
Sintbrand 55
Sippe, Sippen- od. Verwandtschaftsverband 15, 44, 51, 56, 74, 95, 103, 106, 114, 118 f., 120, 121, 125, 128 f., 138, 169, 183 f., 208, 222, 224, 226–236, 239, 242, 249, 255, 257–259, 265, 269, 277, 283, 286 f., 291, 315 f., 332 f., 339, 347–349, 360, 373, 375, 382–384, 388, 392 f., 410, 426, 428, 432, 434, 443, 456–458, 475, s. auch Clan, Sippenhaus, Amol/Amal (Pras.)/Jestak-han (Kal.) 89, 103, 106, 118, 120, 125, 335, 363 f., 373, 375, 381–383, 386, 389 f., 398
Ṣiṣ-aū (Mo., Kal.) 374, s. auch Gebildbrot
Śiva 73, 83 f., 102, 176, 180, 201, 313, 344, 394, 470 (Sivaismus)
Siyāwuš 103, 448
Siyawushé 448 f.
Skardu/Skar-rdo K II, 280 f., 296, 299, 309
Sklaven (s. auch Handwerker) 44, 50, 56 f., 63, 108, 121, 124, 136, 146, 193, 312, 332, 415, 417
Smirnova, O. J. 176
Snesarev, G. P. 235, 456
Snoy, P. 10, 12 f., 16, 21, 24 f., 29–32, 35–37, 39, 41, 43 f., 47–49, 51–58, 61 bis 64, 66–69, 71, 74 f., 78 f., 81–85, 87–114, 116, 119-125, 127, 129 f., 132 bis 134, 136–143, 145–149, 170, 172, 176–178, 181 f., 197, 210, 212 f., 215, 217, 219–223, 228–231, 236, 238–240, 243, 247 f., 254 f., 257, 259 f., 271 f., 274, 277, 284, 290, 294, 315 f., 328–331, 334, 336, 340 f., 343, 348, 353–355, 358, 360–362, 365, 367–375, 378–382, 384, 387, 391, 394 f., 397, 410, 426, 436, 462, 465, 467, 472, 477
Sogdien 468
Soglio 244
Soma 90
Sonne (und Mond) 52, 55 f., 67, 78, 82 bis 88, 101, 110, 132, 141, 145, 150, 155, 158–161, 166, 175–177, 247, 261, 317, 338, 444, 448, -finsternis 88, 214, 301, 421/2, 445 (Gra-tokik, Kho)
Sonnenwende/Asa nišini (Waig.) 132, 158, 159 f., 173, 216, 247, 261, 263 f., 379 f., 398
Sorizan/Surisan 347, 390
Spandur 217, 258, 270, 421
Sri Badat s. Shiri Badat
Sri Kun „Sirikun" 209
Šrwy (Pashai-Gotth.) 461
Stacul, G. 12, 452, 466
Staley, J. F. 21 f., 330, 368, 372, 388, 392, 419, 421, 432, 447
Stein, M. A. 22, 26, 191, 196, 198–201. 207, 218, 254, 294–298, 300–302, 321, 453–456, 463, 465–468
Stein, R.-A. 81, 181, 242, 288, 309 f., 312 f., 471

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Steinbock/Ibex 66, 110, 181, 207, 210, 217 f., 223 f., 243, 248–251, 284, 291, 295, 311, 314, 336, 358, 421, 426 f., 462
Steineiche/Bunj 121, 193, 211, 218, 250, 254, 291, 331, 336, 341–343, 349 f., 361 f., 364, 371 f., 389, 391, 403
Stier, Bulle 75, 106, 166, 170, 314
Strabo 19, 294
Strand, R. F. 11, 13, 20, 33, 36, 42 f., 44 bis 46, 57, 123, 143, 190, 325, 464
Stuhl/Zeremonialsitz/Ehrenstuhl 67, 75 f., 92, 109, 121, 139, 169, 171, 243, 284, 376
Stupa 198, 201, 295, 297, 321, 454
Stuttgarter Badachschan-Expedition 1962/63 35, (49)
Such (= rein) 132, 371
Suchareva, O. A. 10, 432, 435, 437
Suchemi/Suchomi 308 f.
Suchi (Mo: Šūčī, Kal.)/„Fee" 341, 358 f., 390 f., s. auch Peri
Sudrem (Mo: Sudr'em, Kat.)/Süjum (Mo: Süjum, Pras.)/Satarám/Sudr/Sudaram 58, 101, 108 f., 120
Süjum-Sur/Sudrem-Sur (Bu: Süjumsur) 76, 101, 103, 109
Sufi, G. M. D. 313
Suga/So'gād 72
Suleiman-Gebirge 303
Suli 47 (= Adoption b. Kamkaf.)
Sultan Doko 269
Sulut (Vegetationsgotth. d. Ash.)
Suma Ding 207
Sumalik/Su-Malik 203, 455
Sumeiju 308
Sun 108
Sunaṛi-Bahadur (Rang, Kaf.) 171
Sunna, sunnitisch 23 f., 40, 202 f., 211, 281, 319, 322, 397, 418, 446, 455, 475
Sunnyase/Sun-niŋsa/Goldener Vogel 156, 168
Suramun-Panao 168
Surisan s. Sorizan
Surkh-Kotal 317
Surnaj (Flöte) 277
Suru (= Fluß z. Indus) 188, 468
Sūrya 136, 317
Swat K II, 12, 19, 22 f., 63, 180, 192, 199, 203, 226, 296, 304, 309, 425, 454, 463, 467 f., 469, 473, 475, Swati 463, Swat-Kohistan 454, 463, 466, 469
Swatak 165
Syud Shah 141, 147 f.

Tadschiken, tadschikisch 10, 21, 25, 53, 77, 176, 236, 257, 261, 264, 293, 321, 414 f., 421, 423, 443, 445, 451, 461, 466, 475, s. auch Pamirtadschiken/Bergtadschiken
Tag- und Nachtgleiche 145, 151, 158, 160
Taiban 211 f., 252
Taj-Moghul 202, 455
Talauf – talab 52, 76 f., 82, 87, 102, 107, 109, 176, 212, 269
Taleni 265
Ta-li-lo (= Darel?) 200, 296
Tangial/Tangyal (= Bruder Maras) 139
Tangir K II, 11, 193, 197, 238 f., 246, 275, 321 f., 417, 439, 467, 474
Tanner, H. C. B. 89, 121, 163, 169, 187
Tantrismus, tantrisch 201, 312, 398
Tanuk (Kal.) 397
Tanz, tanzen 42, 64 f., 80, 93, 96, 98, 100, 103, 108, 112, 117, 121 f., 129 f., 131 f., 134 f., 142–145, 147–149, 168, 171, 207, 231, 233, 250, 254, 258, 262, 267, 269, 271, 277–279, 328, 355, 361, 365, 367, 369 f., 373, 375, 378, 380, 383–387, 389, 391 f., 398, 411, 449 f.
Tanzaxt, Tanzstock 74, 93, 122, 125, 130, 143, 171 (Zeremonialaxt), 369
Tanzhaus (= Clan-Haus?) 68, 113, 117, 125, 332, s. auch Amol/Amal/Irē
Tapkient/Tapkhient/Thapkianć (Hunza) 286 f., 304
Tarakhani 455, 474
Taraskan/Taraskeen 90, 156
Tarikh-i-Rashidi 303
Tarimbecken 304, 312, 468, 470
Taska-Fest (Kaf.) 94, 145
Teich s. See
Teig(figuren) 83, 382, 442, 443, s. auch Gebildbrot, Brot
Tek (= Ehrenplattform im Chitrali-Haus)
Thali 235
Tham/Tam (= König) 240, 259, 287
Thōl (Hunzatal) 198
Thor-Fluß 306
Thomas, F. W. 295 f., 298–300, 303 f., 307 f., 310–312, 468
Thúmuśaliṅ (Be), Túm shelling vgl. Nōz-Fest 265, 271
Tibet, tibetisch 9, 12, 17, 20, 110, 188, 195 f., 200 f., 205–208, 213, 222, 224, 227 f., 242, 249, 253, 257, 282, 288–290, 296–302, 304 f., 307, 310, 311–315, 383, 453, 465–468, 470–472, 474
Tibetobirmanisch 299, 304 f., 316, 472
Tierdoppelgänger 249 f., 305, s. auch „Seelentier"
Tierstil 306 f.
Tili Tatam/Tilo Tatam 269, 287 (Erstansiedler, „Erster Pflüger", Bur.)

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Timur, Timuriden 11, 32, 415, 424, 456, 457, 465
Tirahi 20, 461
Tirich Mir/„Mesir-Berg"/Meysurmoon 53 f., 58, 112 f., 358 f., 424 f., 459
Titin-Tal K I, 162 f.
Tiwak-Paß 112
Tocharistan/Tu-ho-lo 453 f.
Töter, Tötung 41–43, 74, 94, 133, 137, 146, 149, 164, 170 f., 182, 184, 249, 334, 359, 369, 378, 459, 462 (Hanani)
Tok-Baum 355 f., 362, 384–386
T'o-leih 200
Tolstov, S. P. 103, 448, 471
Topitsch, E. 423
Topper, U. 330 f., 333–335, 339, 368 f., 371 f.
Toprak-kala 471 (Chorezm)
Torwali 20, 188, 463
Tote, Toten- 52, 54, 98, 110 f., 120 f., 131, 133, 134–139, 145, 150, 166, 172 f., 180, 215, 234 f., 248, 293, 319 (Bestattungsritual), 336, 339, 350, 360, 364, 373, 375 f., 377–379, 382 f., 387–389, 406/407 (Abb.), 410, 422, 429, 434 (Ru), 435, 446, 448, 459
Totenfiguren/Gandao 39, 66, 85, 115 f., 121, 130 f., 134, 136–138, 292, 317, 335, 339, 365, 376 (Abb.), 377, 408 (Abb.), 424
Totenhaus s. Kollektivgrab
Totenreich/Yurdesh 52
Toussaint, Ch. 298
Trakhan 309
Tramu und Dawan 165
Trance, Trancepriester 123, 206 f., 277 f., 279 f., 283, 305, 366 f., 384 f., 440, 443, s. Schamane
Tregāmī 20
Tripura 84
Trommel, s. auch Yudeni-Durrung 57, (93), 96, 146, 172, 245, 264, 269, 277 f., 305, 355, 370, 373, 390, 424
Trophäe, Trophäenjagd 93, 170, 178 f., 249, 417, 462, 470
Trumpp, E. 33
Tsárogul/Tsari-gal K I, 90
Tsiyam 333, 356, 386, 412
Tucci, G. 12, 295, 299, 470
Tullufar-/Tulfar-Pferd 252
Tum Shelling s. Thúmuśalin
Turanisch 195
Turban 70, 143, 182, 211, 229, 232, 471
Turikho K II, 418, 424, 436, 452–456, 458
Turkestan 193, 453, s. auch Ostturkestan, Westturkestan
Turkvölker, türkisch 9 f., 241, 295, 298, 301, 305, 310, 312, 415, 417, 455, 467, 474
Turm, Wehrturm 63, 96, 119, 120, 211, 236, 245, 264

Uchal, Uchau, Utchal-Fest 391 f.
Udyāna s. Swat
Unad Beg 334, 379
Unterwelt 52, 70, 79, 81, 125, 132, 139
Urdesh (= Obere Welt) 51
Ure, Urir 45 f., 132, 143, 145, 147, 149, 355, 368, 378
Urtsun K I, 34, 80, 82, 84, 92 f., 108, 328, 343 f.
Usengut (Sippe, Bur.) 304
Ushe-Seil 82 f.
Uskü-Mara 69
Ustrushana 176
Uta/Urta (= Hoher od. Opferpriester), Utai (= Priesterin) 44, 99, 121–123, 128, 131 f., 143 f., 146, 152 f., 155 f., 159, 183 f.
Uta-dari 46, 128, 152, 184
Utme-Fels 103
Utr 92

Vakil s. Abdul Vakil
Vara 73
Vardesh kila kara/Varjan kila kara 154
Varin/Verin/In Varīn/War'īn(dr)/Shura Varin 337, 340 f., 343 f., 361
Varōti 358 f.
Varuṇa 72, 174
Vavilov, N. J. 33, 37 f.
Veden, vedisch 91, 107, 174 f., 179, 340
Veran/Viron (= Prasun?) 347
Verdienstfest 21, 42 f., 46, 49, 55, 94, 119, 123, 130, 138, 143, 150, (157), 163, (171), 177, 179, 184, 231, 236, 255, 292, 293, 315–317, 334, (361), 369, 371, 376 f., 378, 397, (470)
Veron-Fest (Kaf.) 143
Verwandtschaftsverband s. Sippe
Vieh(zucht) 38 f., 47 f., 55, 64, 68, 85, 99, 141, 148 f., 151, 161, 163, 170, 192, 207, 233, 231–232, 243, 250–253, 257, 261 f., 266, 291 f., 303, 312, 330, 332, 335, 347, 398, 418, 431, 449, 462, 470, 475
Vima Kadphises 294
Vimalaprabhā 303
Viṣṇu 83
Voegelin C. F. u. F. M. 20
Vogel 62, 76, 96, 98, 106, 139, 156, 168, 208, 223, 432
Voigt, M. 33, 38, 48

CC-0. Agamnigam Digital Preservation Foundation, Chandigarh

Vorfahren s. Ahnen
Vṛtra 175

Wacholder 56, 65, 70, 74, 108, 120, 134, 142–144, 146, 168, 175, 182, 206, 209 bis 211, 217, 221, 223 f., 228, 231, 233, 242, 246, 250, 253 f., 256, 258, 261–265, 270 f., 277–279, 282, 291, 305, 336, 343, 345, 348, 350, 354 f., 361 f., 365, 370 f., 373, 380, 383–388, 391, 393, 421, 426 bis 429, 441, 444, 451, 479
Wacholderfest = Chilifest
Wäči s. Päči-Clan
Waigal K I, 24, 29–33, 35 f., 41, 67, 89, 128, 150–162, 170, 172, 177, 183 f., 345, 394
Waigali 19, 29, 30, 150
Wakhan 10, 36, 178, 192, 194, 301, 413, 450, 454 f., 468
Wakhi 187, 190, 272, 286, 414, 457, 461
Walnuß(baum) 92, 242, 255, 262, 268 f., 332, 336, 345, 348, 372 f., 381, 389, 392, s. auch Nüsse
Wama, Wamai (Ash.) K I, 35, 49, 90, 101, 163, 167–173, 177
Want (Waig.dorf) 154
Wasser, Bewässerung(skanal) 56, 58, 82, 84, 87, 98, 102, 106–108, 111, 120, 132, 135, 140, 144–148, 165, 169 f., 175, 192 f., 207 f., 213 f., 216, 241, 247, 257, 262, 269 f., 272, 285, 295, 370, 382 f., 397, 437, 441 (Quelle), Wasserfall 74, 87
Wassermühle 56, 58, 68, 82 f., 102, 108, 111, 354, 393
Wazir Ali Shah 11, 40, 325, 328–330, 333, 342, 346–348, 352–354, 359, 390, 415, 419 f., 441 f., 452
Weben 251
Wechi s. Wutr
Weiden(-körbe, -ruten) 142 f., 146, 171, 268, 374, 380 f., 383–385, 387
Wein, Wein- 38 f., 90–92, 112, 132, 151 f., 160, 165, 167–170, 181, 231, 234, 241, 246, 256, 262, 264, 266 f., 271, 279, 282, 291 f., 319, 326, 331, 336, 344 f., 354, 362, 370, 372, 385, 391–393, 462, 473, 476
Weiße Hunnen s. Hephthaliten
Weizen 38, 58, 65, 68, 84, 95, 99 f., 134, 144–146, 151, 177, 193, 223, 225, 262, 264, 267 f., 270, 280, 287, 331, 337, 346, 354, 373, 375, 385, 387 f., 392 f., 449, 476, s. auch Hushak
Weltbild 51–55, 79, 177, 208, 215, 230, 245, 276, 282, 338, 396
Weltenberg 181, Weltenbaum 182, Weltmodell 264
Werek 63
Weri (= Dämonen, Bu: wərī, Pras.) 61
Wesh-System 23, 45, (203), 226
Westturkestan 192
Wiche, K. 10, 192 f., 197
Widder 62, 69–71, 104, 107, 347, 349, 368
Widengren, G. 50, 73, 103, 108, 175, 357
„Wilde Männer"/Sad-ku-la 300, 303, 311 f.
Wildschaf 217, 223 f., 251, 426
Wildziege/Markhor 66, 81, 84, 100–102, 108, 110, 112, 116, 134, 140, 181, 217 f., 223 f., 247, 250, 254, 263, 290 f., 314, 331, 336, 346 f., 354, 358 f., 362, 370, 373, 380–382, 389 f., 398, 410, 421, 426 f., 431, 462
Williams, J. 468
Windisch, E. 72
Winterfest 77, 242 f., 261, 329, 339, 342, 347, 352, s. auch Chitrimas (Kho), Chaumos (Kal.)
Wintersonnenwende s. Sonne
Wissmann, H. v. 469
Witwenverbrennung 201, 215
Wohnburg s. Dorfburg
Wolff, J. 32
Wood, J. 41
Wor-drek (Rauchopfer, Kho) 429
Wotapuri 20
Wřēāř/Del (= Seher, Schamane) Waig. 157 f.
Wurshigum 348
Wushum/Shomde/Mo: Šam dē, Kat./Uṣum, Pras./Užum/Wuṣum 68, 71, 74 f., 82, 125, 127
Wutr (Mo: Wūtr, Kat.)/Wutrik/Vetr/Utr/Otr/Wechi (Mo: Wyäč'ī, Bu: Wēčī, Pras.)/Wächi/Wyechi (= Dämoninnen) 61–63, 65, 86, 92, 101, 165 bis 167

Yaṣḥ/Yatsh, Yacholo (Dämonen, Dard.) 222, 225, 240, 244, 259, 308
Yaṣḥéni/Yāthini/Deonee („Riesin", menschenfressende Dämonin v. Naupur = mißverstandenes Buddhabild) (199, Abb. 2) 244, 308 f., 422
Yaghestan 22, 189, 193, 205, 226, 277, 469
Yaksha, Yakṣa Sanskr. 225, 308, 315, 321 f.
Yama 72 f., 174, 180 f.
Yamarāja 72, 152, 174
Yamalo/Yamlo, Yamale (Pl.) (Dämonen, Dard.) 213, 222, 285

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Yamlo Hal Singh (Dämonenherrscher) 213 f.
Yandring (= Götter, Lad.) 207, 315
Yarkand K II, 202, 425, 468
Yarkhun-Tal (Chitral) K II, 283, 312, 325, 420, 429, 453, 455, 457
Yash/Shash 224 (Baltistan-), 462 (Pashai-Geister)
Yasin K II, 21, 25, 187, 190, 192, 194, 197 f., 203, 212 f., 242, 259 f., 268 f., 282 f., 286, 288, 310, 321 f., 354, 416 f., 420, 441, 443, 457
Yath 213, s. Yach
Yazid s. Gish
Yekish s. Jain
Yeshkun („Kaste") 190, 236–239, 252, 257, 293, 318
Yidgha 414, 457
Yima 73, 174
Yoni s. Lingam
Younghusband, F. E. 194 f.
Yudeni 245, 264, -durrung 245, s. Trommel
Yule, H. 302
Yurdesh (= Unterwelt, Totenreich) 52, 137
Yush (Bu: Yuṣ, Pras.) s. auch Żintse (= Dämon, „Riese") 61–66, 74, 78, 156, 172 f.
Yuš-tā 156
Yusufzai 23, 203

Zabul 108
Zaddiq Żuri 329
„Zaz" s. Jach
Zeder, Himalayazeder 254, 336, 361, 371, 380
Żervanitisch s. zurvanistisch
Żetā (= Opferplatz, Ash.) 167 f.
Zhabán (= Opferpriester, Shin.) 210 f., 276
Zhang-zhung/Żaṅ-żuṅ 201, 299, 304, 471
Zhönchigal K I, 154 f., 157, 159
Zhuni 208
Zhuwut/Zhiwut/Jiwud (Bu: Żuwuṭ) 105 f.
Ziege 38, 43, 48, 64 f., 67 f., 71, 74 f., 81, 95, 100, 104, 107, 111–113, 120, 132 bis 135, 139, 144, 146, 147, 152, 155, 161 bis 163, 167 f., 176 f., 193, 206–212, 218, 221, 223, 229 f., 233–235, 238, 243, 245, 247, 249–251, 253–255, 257, 262 bis 264, 267, 273, 277, 280 f., 285, 290 bis 302, 305, 311, 331, 334, 336, 341, 345–348, 352–354, 360, 368, 370–372, 375, 378, 381, 384 f., 387 f., 390–394, 410, 421, 428, 441, 462 f., 466, 470, 475, 479
Ziegenbalg 69, Ziegenstall, -haus 38, 251, 335 f., 341, 365 f., 379, 381–384, 386–389, 391
Zintsesha/Żintse/Żitse (Ash.) s. Yush
Ziwar Gol (Turikho) 424
Zoji-La-Paß 189
Zoroastrismus, zoroastrisch 18, 79, 133, 357, 456
Żożatr-sur 164
Zozuk (= Hölle) 137
Züzum s. Nong
Zuggabel 176 f.
Zuli/Zooli (Fee, Dard.) 309
Zumu K I, 82, 109
Zundré 448
Zurvanismus, zurvanistisch/zervanitisch 357, 412, 472
Zuzuk 63

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

Die Religionen der Menschheit

Herausgegeben von Christel Matthias Schröder

1. Erscheinungsformen und Wesen der Religion
von Friedrich Heiler † (Marburg)
1961. XVI und 605 Seiten

2. Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit
von Karl J. Narr (Münster i. W.)

3. Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis
von Ivar Paulson † (Stockholm), Åke Hultkrantz (Stockholm), Karl Jettmar (Heidelberg)
1962. XI und 425 Seiten

4,1. Die Religionen des Hindukusch
von Karl Jettmar (Heidelberg) mit Beiträgen von Schuyler Jones (Oxford) und Max Klimburg (Kabul)
1975. 525 Seiten

4,2. Die Religionen Mittelasiens, Südsibiriens und Kaukasiens
von Ulla Johansen (Köln) u. a.

5,1. Die Religionen Indonesiens
von Waldemar Stöhr (Köln) und Piet Zoetmulder (Jogjakarta/Indonesien)
1965. VIII und 354 Seiten

5,2. Die Religionen der Südsee und Australiens
von Hans Nevermann (Berlin), Ernest A. Worms † (Manly/Australien), Helmut Petri (Köln)
1968. VII und 329 Seiten

6. Die Religionen Afrikas
von Ernst Dammann (Marburg/Lahn)
1963. XVI und 302 Seiten

7. Die Religionen des alten Amerika
von Walter Krickeberg † (Berlin), Hermann Trimborn (Bonn), Werner Müller (Tübingen), Otto Zerries (München)
1961. XII und 397 Seiten

8. Ägyptische Religion
von Siegfried Morenz † (Leipzig)
1960, 1975. 2. Auflage. XVI und 309 Seiten

9,1. Sumerische Religion
von J. J. A. van Dijk (Rom)

9,2. Babylonisch-assyrische Religion
von Riekele Borger (Göttingen)

10,1. Die Religionen des alten Kleinasien
von Einar v. Schuler (Würzburg)

10,2. Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer
von Hartmut Gese (Tübingen), Maria Höfner (Graz), Kurt Rudolph (Leipzig)
1970. VIII und 491 Seiten

11. Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus
von Jan Gonda (Utrecht)
1960. XV und 370 Seiten

12. Die Religionen Indiens II. Der jüngere Hinduismus
von Jan Gonda (Utrecht)
1963. XV und 366 Seiten

13. Die Religionen Indiens III. Buddhismus, Jinismus, Primitivvölker
von André Bareau (Paris), Walther Schubring † (Hamburg), Christoph v. Fürer-Haimendorf (London)
1964. VI und 302 Seiten

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

14. **Die Religionen Irans**
von Geo Widengren (Uppsala)
1965. XVI und 393 Seiten

15. **Griechische Religion**
von Walter Burkert (Zürich)

16. **Römische Religion**
von Hubert Cancik (Tübingen) und Burkhard Gladigow (Tübingen)

17. **Die Religionen der ausgehenden Antike**
von Carsten Colpe (Berlin)

18. **Keltische Religion**
von Jan de Vries † (Utrecht)
1961. XI und 270 Seiten

19,1. **Germanische und baltische Religion**
von Åke V. Ström (Lund) und Haralds Biezais (Åbo/Finnland)

19,2. **Slawische Religion**
von Alexander Gieysztor (Warschau)

20. **Die Religionen Tibets und der Mongolei**
von Giuseppe Tucci (Rom) und Walter Heissig (Bonn)
1970. VIII und 448 Seiten

21. **Die Religionen Chinas**
von Werner Eichhorn (Tübingen)
1973. 424 Seiten

22,1. **Die Religionen Koreas**
von Frits Vos (Leiden)

22,2. **Die Religionen Japans**
von Horst Hammitzsch (Bochum)

23. **Die Religionen Südostasiens**
von András Höfer (Heidelberg), Gernot Prunner (Hamburg), Erika Kaneko (Kamakura/Japan), Louis Bezacier † (Paris), Manuel Sarkisyanz (Heidelberg)

24. **Der Buddhismus**

25,1.2. **Der Islam**

26. **Israelitische Religion**
von Helmer Ringgren (Uppsala)
1963. XII und 326 Seiten

27. **Das Judentum**

28. **Das Urchristentum**
von Jürgen Roloff (Erlangen)

29,1.2. **Die Kirchen der alten Christenheit**
von Carl Andresen (Göttingen)
1971. XII und 760 Seiten

30. **Das Christentum des Ostens**
von Peter Kawerau (Marburg)
1972. 300 Seiten

31. **Christentum und Kirche im Mittelalter. Der Westen**
von Karl August Fink (Tübingen)

32. **Die katholische Kirche der Neuzeit**
von Erwin Iserloh (Münster)

33. **Die protestantischen Kirchen im Reformationszeitalter**
von Gustav Adolf Benrath (Mainz)

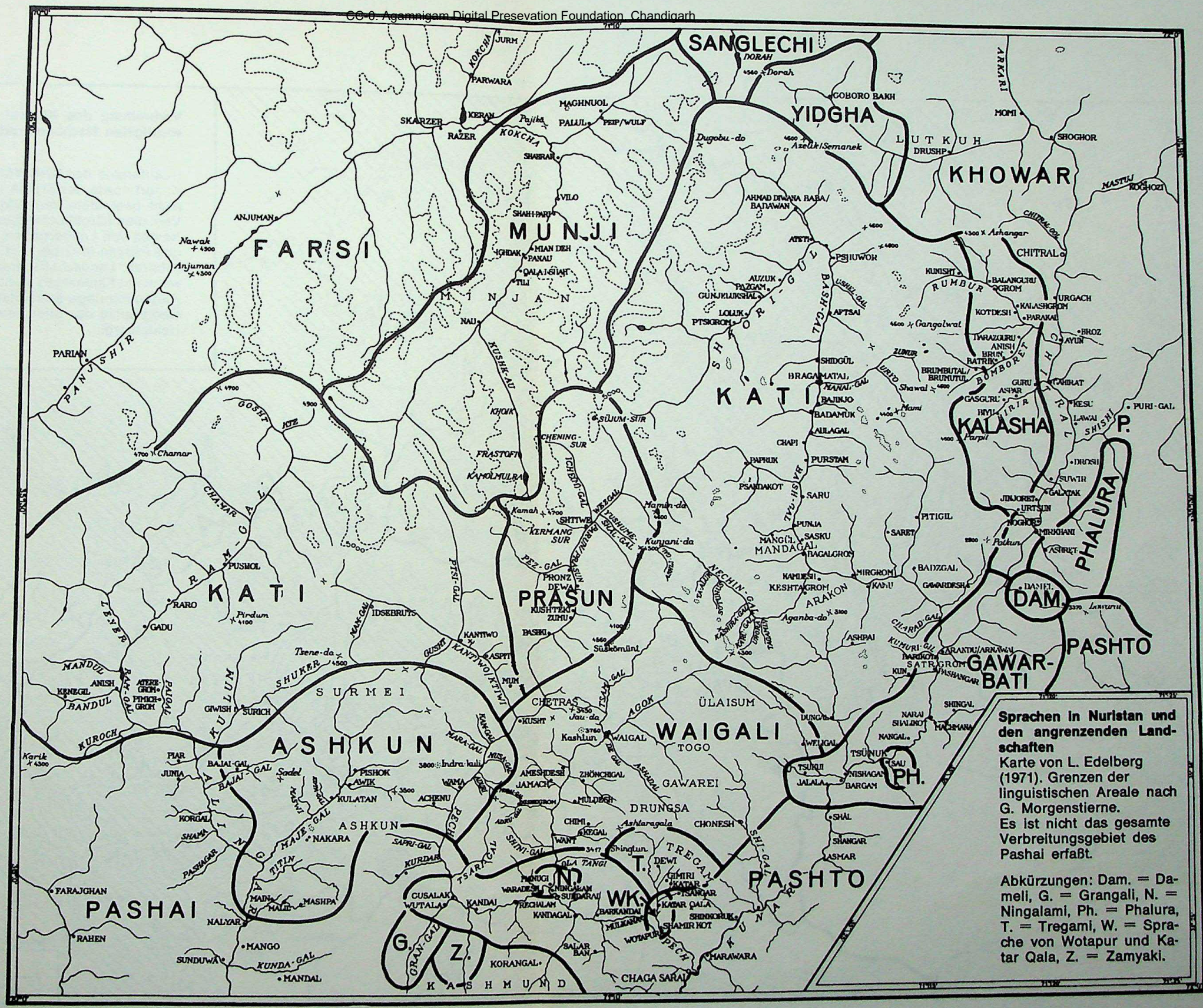
34. **Die protestantischen Kirchen der Neuzeit**
von Martin Schmidt (Heidelberg)

35. **Generalregister**

Sonderprospekt mit Subskriptionsangebot auf Anforderung

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Sprachen in Nuristan und den angrenzenden Landschaften

Karte von L. Edelberg (1971). Grenzen der linguistischen Areale nach G. Morgenstierne.
Es ist nicht das gesamte Verbreitungsgebiet des Pashai erfaßt.

Abkürzungen: Dam. = Dameli, G. = Grangali, N. = Ningalami, Ph. = Phalura, T. = Tregami, W. = Sprache von Wotapur und Katar Qala, Z. = Zamyaki.

Kilometer
5 0 5 10 15 20 25

Bash-Gal = Fluß
Dorah = See

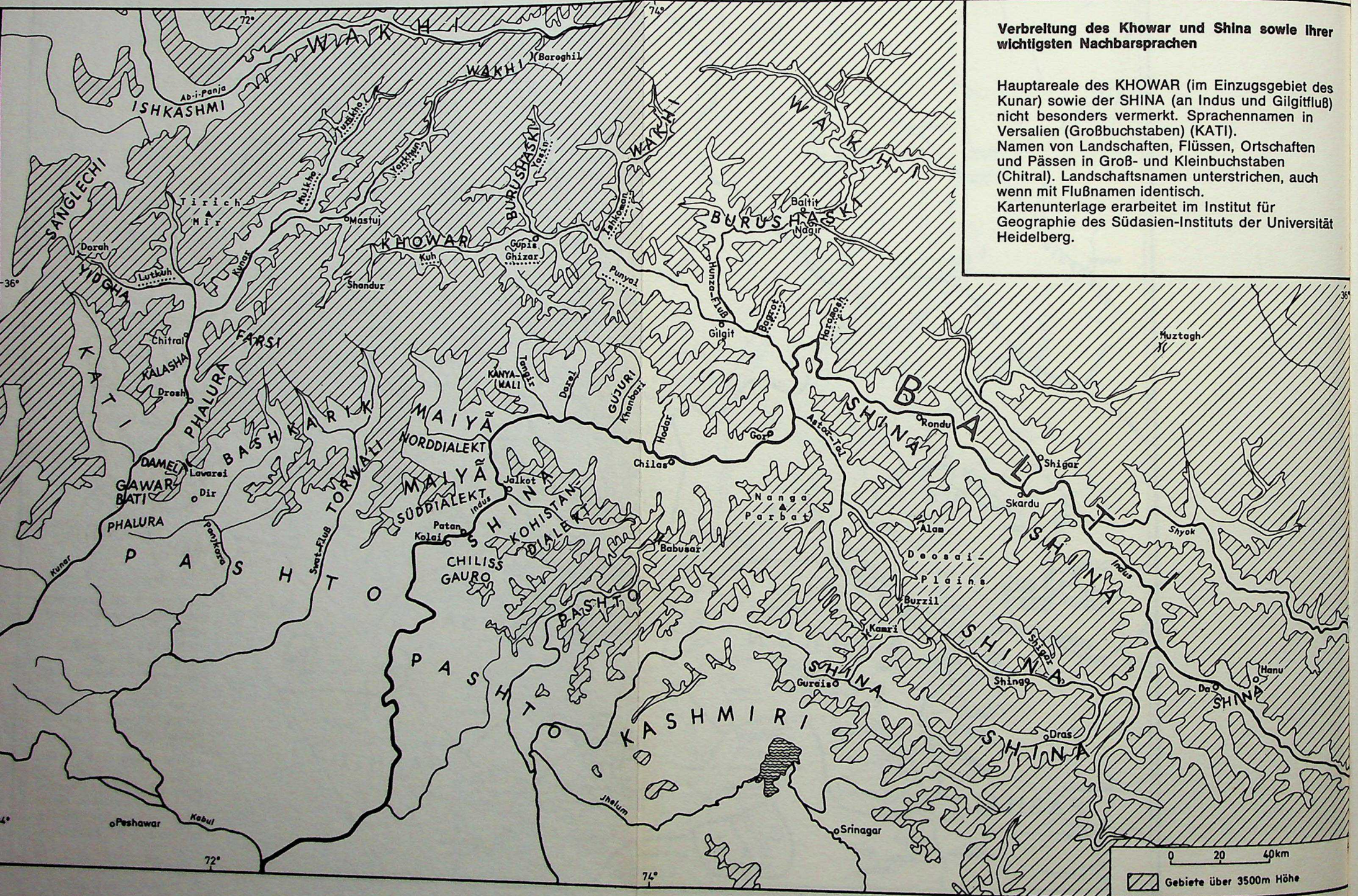
Lutkuh = Region Hochweide
Dorah = Paß

Kashtun = Gipfel 3760 m Seehöhe

○ Chitral = Stadt
° Waigal = Dorf/Weiler

♪ = Turm, Ruine

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh



Verbreitung des Khowar und Shina sowie ihrer wichtigsten Nachbarsprachen

Hauptareale des KHOWAR (im Einzugsgebiet des Kunar) sowie der SHINA (an Indus und Gilgitfluß) nicht besonders vermerkt. Sprachennamen in Versalien (Großbuchstaben) (KATI).
Namen von Landschaften, Flüssen, Ortschaften und Pässen in Groß- und Kleinbuchstaben (Chitral). Landschaftsnamen unterstrichen, auch wenn mit Flußnamen identisch.
Kartenunterlage erarbeitet im Institut für Geographie des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg.

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh

CC-0. Agamnigam Digital Presevation Foundation, Chandigarh